ÁLVARO GARCÍA LINERA

EL CONCEPTO DE ESTADO EN MARX

LO COMÚN POR MONOPOLIOS

Akal / Inter Pares

Akal / Inter Pares

Diseño cubierta: RAG

García Linera, Álvaro
El concepto de Estado en Marx : lo común por monopolios / Álvaro García Linera. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ediciones Akal, 2025.
Libro digital, BBeB
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-8367-83-5
1. Ciencia Política. I. Título.
CDD 320

Queda prohibida la reproducción, plagio, distribución, comunicación pública o cualquier otro modo de explotación –total o parcial, directa o indirecta– de esta obra sin la autorización de los titulares de los derechos de propiedad intelectual o sus cesionarios. La infracción de los derechos acreditados de los titulares o cesionarios puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículos 270 y siguientes del Código Penal).

Ninguna parte de este libro puede utilizarse o reproducirse de cualquier manera posible con el fin de entrenar o documentar tecnologías o sistemas de inteligencia artificial.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Álvaro García Linera, 2025

© Ediciones Akal, S. A., 2025
Sociedad extranjera Ediciones Akal Sucursal Argentina S. A.
c/Brandsen 662, 1° D
Código Postal 1161 CABA
Argentina
TF 0054 911 50607763 (móvil)
TF 0054 11 53685859

www.akal.com
facebook.com/EdicionesAkal
@AkalEditor
@ediciones_akal
@ediciones_akal

Álvaro García Linera

El concepto de Estado en Marx

Lo común por monopolios

akal
ARGENTINA / ESPAÑA / MÉXICO

Este libro aborda las propuestas teóricas que, desde el marxismo y el pensamiento crítico, se han formulado entorno al Estado y la posición de Marx sobre el mismo, algunas de las cuales se han sumado a las críticas liberales que sostienen que no tenía una teoría del Estado, salvo unos pocos fragmentos dispersos que había que desarrollar y cuyos frutos no solo eran superficiales, sino que resultaban infecundos para comprender de forma crítica la realidad estatal y política actual.

A lo largo de sus capítulos se muestra que en el último siglo no se ha comprendido la (existente) teoría de Marx sobre el Estado; que la teoría del Estado es inseparable de la crítica de la economía política; que la lógica interna de una sirve para la comprensión (y no la derivación) de la otra. Todo ello, unido a las circunstancias históricas que han permitido al autor participar en uno de los momentos sociales más convulsos

y creativos del continente latinoamericano, posibilita plantear nuevas perspectivas sobre la dinámica y los límites estructurales del Estado, que ayudan a comprender de manera más sistemática lo lúcido de la propuesta crítica trabajada por Marx.

Un texto intelectualmente provocador y políticamente útil para los tiempos convulsos que atravesamos.

Álvaro García Linera, comunista y ex vicepresidente de Bolivia entre 2006 y 2019. Estudió matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México, militó en la organización indígena guerrillera EGTK, estuvo encarcelado durante 5 años y ha sido profesor de grado y posgrado de varias universidades de América Latina y Europa. Ha recibido 17 distinciones *Honoris Causa* de diferentes universidades del mundo. Es autor de varios libros sobre acción colectiva, teoría política y crítica de la economía política, varios de ellos traducidos al inglés, alemán, francés, italiano y griego.

PRÓLOGO

La idea de escribir un libro sobre el Estado surgió a raíz de los traumáticos acontecimientos que conmovieron al mundo entero en 2020, con la irrpciónde la pandemia del covid-19. En los meses de abril, mayo y junio, de manera simultánea en la gran mayoría de los países asistimos a la suspensión de actividades laborales y sociales más numerosa, más prolongada y territorialmente más extensa de la historia de la humanidad.

Cerca de 3000 millones de personas dejaron de concurrir a sus fuentes laborales[1], un número mayor no pudo asistir a sus actividades sociales educativas, recreativas o de interacción social. El mundo social planetario tal como lo conocíamos quedó paralizado y las grandes avenidas atestadas de automóviles y personas que corrían presurosos a mil destinos contrapuestos quedaron tétricamente vacías, como si una bomba N de neutrones hubiera liquidado a la humanidad, dejando solo el testimonio de cemento y acero tendido inútilmente sobre la tierra. En abril, el PIB mundial había caído 20%, en junio 18% y en julio 14%[2].

Parecía una imagen apocalíptica, desmentida de rato en rato por el cómodo vuelo luminoso de aves e insectos.

Las improvisadas medidas preventivas para detener la difusión de un diminuto virus paralizaron gran parte de lo humanamente acumulado hasta ese momento: fábricas, centros laborales, empresas, escuelas, universidades, instituciones, mercados, cines, centros comerciales, bolsas de valores, bancos, avenidas, carreteras, etc. Únicamente la actividad de comunidades y familias agrarias, portadoras de otra lógica social, siguió con lo suyo, al igual que los llamados servicios «esenciales» (clínicas, hospitales y parte de los organismos de seguridad pública), solo que, en este caso, mayoritariamente por imposición.

Era una huelga general global, la pesadilla final de globalismo mercantil y la utopía del cosmopolitismo izquierdista. Solo que ahora, para unos, el globalismo absoluto se presentaba como inacción, como parálisis sin rentabilidad, y, para otros, el mundialismo no

emanaba de una acción mundial de trabajadores hermanados en la lucha.

Era el Estado, despreciado como un estorbo por los mercados y venido a menos por el radicalismo cosmopolita, el que lograba esta necesaria pero macabra proeza de paralizar el mundo social durante meses. ¿Qué había sucedido para que una institucionalidad pasada de moda para las teorías contemporáneas de la política, para una parte de la acción colectiva e, incluso, para muchos marxistas ocupara un papel tan destacado y condujera a la primera parálisis global de la historia humana?

Ciertamente, la información sobre la existencia de una enfermedad letal apareció primero en los medios de comunicación, con la presencia de especialistas médicos que explicaban sobre la peligrosidad y la rapidez de la expansión del virus detectado en otros países. Desde mediados de enero de 2020, periodistas, instituciones internacionales de salud y académicos[3] hablaban de las distintas maneras de contener el virus; incluso mencionaban la técnica del confinamiento como una respuesta de urgencia. Sin embargo, eran eso, comentarios sin fuerza vinculante. En algunos países, como Estados Unidos[4], Brasil[5]e Inglaterra[6], sucedió que, mientras todas las referencias médicas reconocidas planteaban la cuarentena inmediata, sus gobernantes optaron por la ambigüedad o el rechazo a implementar el aislamiento. Solo lo recomendaron semanas después, fruto de una presión social contra funcionarios y de los trabajadores contra los empresarios. Finalmente, la cuarentena se efectivizó, pero solo cuando las autoridades oficiales del Estado así lo decidieron.

Ante el llamado de las instituciones estatales, la gente acató el primer confinamiento planetario como medida para frenar la expansión del covid-19, de elevada incidencia letal entre las personas. De este hecho global surgen preguntas relevantes: en primer lugar, ¿cómo es que la gente aceptó paralizar abruptamente la mayor parte de sus actividades laborales remuneradas, recreativas y sociales ante este llamado del Estado?; y, más intrigante aún, ¿cómo fue que el Estado, que se supone está subordinado a los intereses de los grandes mercados y es un instrumento para

reproducir el orden económico capitalista, decide suspender la reproducción ampliada del capital, colocando a la salud por encima de la acumulación económica? La respuesta de que se trata de una decisión extraordinaria dirigida a mantener la reproducción del capitalismo «a largo plazo» al preservar la salud de sus empleados supone que los gobiernos se comportan instintivamente como el comando de la conciencia histórica del capitalismo. Pero, entonces, ¿cómo es que los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra, dos de las mayores economías de mercado del planeta, actuaron al inicio de manera opuesta a esa «conciencia histórica», al negarse a decretar el encierro ante lo que consideraban una «gripe» más[7] que no podía privar a los ciudadanos del «inalienable derecho» de concurrir a un bar[8]?

Estábamos ante un traumante acontecimiento mundial cuyos efectos durarán décadas, pero las teorías prevalecientes sobre el Estado y la política no podían explicar nada de lo que pasaba. Enmudecieron. Se mostraban impotentes para entender la nueva realidad. Aun hasta hoy, el tema se interpreta como una singularidad social, una especie de «agujero negro» del que es mejor no hablar.

¿De qué resorte, de qué poder se valió el Estado para lograr algo aparentemente imposible como colocar el freno absoluto al vértigo enloquecido de las sociedades modernas? No cabe duda de que el pánico al riesgo de muerte catalizó la eficacia estatal. Pero el acatamiento del aislamiento social decretado por los gobiernos no tuvo que ver solo con la información centralizada que ellos poseían, pues los argumentos que usaron para justificar la cuarentena ya habían sido empleados anteriormente por los especialistas médicos y por otros gobiernos afectados tempranamente por el virus, sin que ello repercutiera en el autoaislamiento de las sociedades. Por lo que la idea de que el poder del Estado nace de la centralización o ventaja informativa no es suficiente para responder al interrogante.

La definición weberiana respecto al monopolio de la coerción[9] tampoco resulta útil, porque cerrar fábricas y comercios, lo que paraliza la generación de ingresos económicos familiares de toda una sociedad, es una medida que interrumpe la única fuente que tienen las personas para garantizar sus medios materiales de vida y

bloquea sus apuestas de trayectoria personal labradas durante décadas. Y para que más de 3.000 millones de personas acepten la parálisis temporal de su destino social sin más argumento que la coerción y la cárcel si no lo hacen, requeriría centenares de millones de policías y militares que estén detrás de millones de ciudadanos obligándolos a acatar la cuarentena, lo que es imposible. Ciertamente, en determinados casos se usó la coerción, pero, respecto a la magnitud de la población recluida, su número es irrelevante. La dimensión social de la atrofia mundial fue tan grande que ningún monopolio de la coerción tiene los medios ni el personal para imponerla por su cuenta. El añadido de «legítima» a la coerción tampoco es suficiente, porque, si bien se requiere una tolerancia social al uso centralizado de la violencia para obligar a los cumplimientos decididos por el gobierno, ella solo puede ejercerse si se aplica a una parte de la sociedad, por motivos de «orden público» (subversión, delincuencia y demás), pero es insostenible si se aplica al conjunto de la misma, pues ya no hay sujeto de legitimación que avale el uso de la coerción.

La tradición jurista germánica, que centra el poder de Estado en la existencia de un ordenamiento jurídico[10] o en la asociatividad de voluntades políticas dotadas de poder de dominación[11], tampoco alcanza para explicar los sucesos, ya que la mayor parte de la actual suspensión del mundo social se ha hecho sin el apoyo de leyes, e incluso en todos los casos, congelando las propias garantías constitucionales de desplazamiento y actividad. Esto ha llevado incluso a que Agamben llegara a especular sobre el desarrollo de un experimento de «estado de excepción» perpetuo[12].

Como pocas veces sucede, la ley y las normas han sido licuadas por la velocidad de los acontecimientos políticos sin que por ello se hayan extraviado los visos de legalidad de las decisiones del Estado ante la valoración moral de los ciudadanos. Ante la emergencia sanitaria la ley se mostró entonces, de manera descarnada, como un consagrador de segundo término de una relación de creencias de legalidad producidas por las tolerancias y licencias compartidas por la mayor parte de las personas que concurrieron al encierro.

Ciertamente no hay Estado sin ordenamiento legal, pero no son los

ordenamientos legales los que dan lugar a los Estados.

La propuesta de Mann de que el Estado sería un conjunto de instituciones que reivindican, en un territorio demarcado, el monopolio vinculante de normas[13], o la de Jessop, que añade que esas instituciones poseen la función socialmente aceptada de aplicar decisiones vinculantes[14], no explican precisamente el fondo del problema de la realidad estatal actual de por qué esas instituciones tienen el monopolio permanente de normas o la «aceptación» social de aplicar decisiones vinculantes. ¿De dónde salieron esas atribuciones, quién y por qué se les otorgó esos poderes? El solo respaldo de «algún tipo de fuerza física» tiene las mismas limitaciones explicativas que la respuesta weberiana. De hecho, ambas son solo una variante ampliada de la definición de «dominación racional» mencionada por Weber, para quien la dominación moderna se sostiene por la creencia compartida, entre los miembros de la sociedad, respecto de la legalidad de las decisiones tomadas por la burocracia estatal[15]. Pero, entonces, ¿cómo se logró esa «creencia» de legalidad? ¿Fue un engaño? ¿La astucia de una elite? Y si eso fuera así, ¿por qué otras elites no hacen lo mismo, y así sucesivamente otra elite, lo que llevaría al derrumbe de la unicidad del poder de Estado? La apelación a un «misticismo estatal» que infundiría a los administradores del Estado de una «espiritualidad» depositaria de la «fe» de los súbditos, tal como propone Dardot y Laval[16], no hace más que abdicar en el precipicio de un «misterio» insondable la legitimidad del Estado.

Bourdieu trabaja el mismo elemento decisivo de la concentración de los consentimientos básicos de una sociedad al proponer que, además de la coerción, el «monopolio de la violencia simbólica»[17] sería la característica de la forma estatal. En tal caso, ¿cómo es que el Estado logró y logra permanentemente administrar, reactualizar su capacidad de definir los esquemas dominantes de comprensión de la realidad con los que la sociedad se relaciona con el Estado?, ¿por qué la sociedad lo permite? La referencia a una violencia dura, fundadora de la imposición luego sedimentada, olvidada y reactualizada como violencia blanda reduce el poder de Estado a un viejo abuso, luego olvidado, que requeriría de falacias reactualizadas

para mantenerse en el tiempo.

No cabe duda de que el Estado somete a la sociedad a modos lógicos y morales de ordenar jerárquicamente el mundo con los que la misma sociedad, en parte, se vincula con el Estado reconociendo instantáneamente su autoridad; pero esto no explica cómo es que las sociedades han obligado a algunos Estados a decretar la cuarentena cuando en principio sus gobiernos no deseaban hacerlo.

No es suficiente, por tanto, hallar el núcleo del funcionamiento estatal, ni en sus monopolios de coerción, ni en los esquemas mentales dominados ni en su decisionismo territorialmente vinculante, sino en la autorización social para poder, precisamente, monopolizar decisiones vinculantes.

La organización del miedo a la muerte, producido por un microorganismo de material genético, tiene, en este caso, más elementos de razón explicativa que la autoridad del Estado. Sin embargo, en el caso de la actual pandemia, la contención del miedo podía haber sido canalizada, por ejemplo, por la compra o alquiler temporal de espacios hospitalarios para los que tienen dinero, y la reclusión y represión para los que interfieran esta asignación de cuidados. De hecho, esta es la respuesta propiamente de mercado a una pandemia. Pero lo más seguro es que hubiera desencadenado levantamientos populares muchísimo más peligrosos para las familias acaudaladas que el riesgo de contraer el virus.

La salida ante el riesgo común fue entonces demandar y esperar una salida estatal. ¿Y por qué? Las teorías prevalecientes sobre el Estado se paralizan y se muestran impotentes para responder este acontecimiento estatal global.

Pero, si una teoría sobre la realidad no puede ayudar a comprenderla, carece de consistencia y, para que no sea solo un compendio de palabras artísticamente concatenadas, debe ser sometida a crítica para ver sus límites y sus posibilidades de desarrollo. Todo indica que la mayoría de las teorías sobre el Estado, funcionan parcialmente en momentos de estabilidad social. Sus hipótesis quedan arropadas por la regularidad predecible de los acontecimientos. Pero se desmoronan en los tiempos de inflexión histórica, y esa cuando se develan sus inconsistencias.

Y, como viene sucediendo en otros temas, nuevamente los aportes de Marx sobre la forma estatal resultan mucho más fecundos a la hora de aprehender la actual realidad que los de sus críticos y los de varios de sus continuadores.

Como desde hace años atrás veníamos trabajando conceptos de Marx sobre el Estado, encontramos allí categorías más potentes para comprender lo que estaba aconteciendo ante nuestros ojos. No solo respecto al desempeño estatal ante la pandemia, también sobre su eficacia a la hora de impulsar reformas liberales «anti-estatistas», la atracción-repulsión que ejerce en el curso de las acciones colectivas populares contemporáneas y, por supuesto, para entender críticamente este *revival* pseudo-estatista que está comenzando a asumir el fin del ciclo neoliberal, con su búsqueda de nuevas rutas de despliegue del capitalismo contemporáneo[18].

La invitación que me hiciera la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Universidad Nacional de San Martín (UNSM) para participar como profesor en el Doctorado en Ciencias Sociales y la Maestría en Ciencias Políticas en el año 2020, me brindó el tiempo y la dedicación necesarios para iniciar el abordaje de este tema que ahora tienen en sus manos.

Escribir este libro sobre el Estado está, pues, motivado, en primer lugar, por la voluntad de comprender el presente, en sus límites, sus posibilidades, sus fisuras que puedan apuntalar un otro presente fundado en el protagonismo social de las clases plebeyas.

La segunda motivación es la inconformidad con las propuestas teóricas o desarrollos, que, desde el marxismo y el pensamiento crítico, se han hecho sobre el Estado y la posición de Marx respecto al Estado, algunas de ellas sumándose a las críticas liberales respecto a que no tenía una teoría del Estado[19], que solo tenía fragmentos dispersos que había que desarrollar, etc. Y cuando se «desarrollaban», el resultado no solo era superficial, empobreciendo lo que el propio Marx proponía, sino que, además, se mostraban infecundos para pasar la prueba de fuego de comprender críticamente la realidad estatal y política existente.

Había, en una mayoría de los autores marxistas contemporáneos, una incomprensión de las líneas de trabajo dejadas por Marx. Por

eso, consideramos necesario compactar las propuestas conceptuales sobre el Estado que dejó Marx. Y si bien, no llegó a escribir el libro que prometió sobre el Estado, claramente a lo largo de todas sus investigaciones está inscrita una sistemática comprensión de esa realidad, una teoría del Estado moderno, como punto de partida, desarrollo y llegada, de la propia comprensión crítica de la realidad del modo capitalista de producción. La publicación de la nueva *Gesmtausgabe*[20]*,* con la gran cantidad de manuscritos inéditos que acompañaron la obra de investigación de Marx, muestra con absoluta claridad que la «crítica de la economía política» es inseparable de la crítica de la política. Reconstruir esa teoría del Estado de Marx que atraviesa, como tendones, el estudio del cuerpo capitalista, es lo que nos hemos propuesto.

Finalmente, las circunstancias históricas nos han permitido participar en uno de los momentos sociales más convulsos y creativos de mi país y el continente latinoamericano. Hemos podido atravesar varias insurrecciones populares exitosas, desbordantes acciones colectivas indígena-populares-campesinas, procesos constituyentes triunfantes, reorganización de las estructurales de clases sociales, además de haber cabalgado durante una década y media las entrañas y las neuronas de una de esas «bestias magníficas» de la que habla Foucault[21]. De esta forma pudimos ver cómo se configuraba la forma estatal emergente de insurrecciones (2000-2003), su articulación con mayorías electorales especiales (2005-2019), permitiendo que, en pocos años, concentrara el 40% del PIB del país. Además de su resistencia a dos golpes de Estado el 2008 y 2019, que buscaron modificar su composición social.

Esta posición de actor-investigador de unos de los momentos ígneos de la formación estatal moderna, esto es, el Estado en condición de realidad «líquida», nos permitió nuevas perspectivas sobre la dinámica y los límites estructurales del Estado, que me ayudaron a comprender de manera más sistemática la lúcida propuesta crítica trabajada por Marx.

[1] [https://reliefweb.int/report/world/observatorio-de-la-oit-el-covid-19-y-el-mundo-del-trabajo-quinta-edici-n].
[2] Adam Tooze, *El apagón. Cómo el coronavirus sacudió la economía mundial,* Barcelona, Crítica, 2021, p. 127.
[3] [https://www.who.int/es/news-room/detail/27-04-2020-who-timeline---covid-19].
[4] [https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/04/05/worst- president-ever/].
[5] [https://www.semana.com/mundo/articulo/coronavirus-jair-bolsonaro-critica-cuarentena-y-hace-llamado-a-los-brasilenos/664521].
[6] [https://www.theguardian.com/world/2020/apr/30/five-already-dead-by-time-uk-reported-first-coronavirus-death].
[7] [https://elpais.com/internacional/elecciones-usa/2020-10-06/trump-equipara-la-covid-con-la-gripe-y-twitter-y-facebook-le-advierten-por-dar-informacion-enganosa.html].
[8] [https://www.latimes.com/espanol/vida-y-estilo/articulo/2020-05-15/pandemia-si-algo-echan-de-menos-los-britanicos-son-sus-pubs].
[9] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 1056.
[10] Hans Kelsen, *Compendio de teoría general del Estado*, México, Colofón, 1992, pp. 123, 130.
[11] George Jellinek, *Teoría general del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 190.
[12] Giorgio Agamben, *¿En qué punto estamos? La epidemia como política,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2020.
[13] Michael Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. II, España, Alianza, 1997, pp. 85-92.
[14] Bobb Jessop, *El Estado*, Madrid, Catarata, 2017.
[15] Weber, *op. cit.,* p. 172.
[16] Pierre Dardot y Christian Laval, *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente,* Barcelona, Gedisa, 2021.
[17] Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado*, Barcelona, Anagrama, 2014, pp. 14, 174.
[18] Fondo Monetario Internacional, *Geoeconomic Fragmentation and the Future of Multilateralism,* 2023; Dani Rodrik, Réka Juhász y Nathan Lane, «The new economics of industrial policy», Harvard, 2023 [https://drodrik.scholar.harvard.edu/sites/scholar.harvard.edu/files/dani-rodrik/files/the_new_economics_of_ip_080123.pdf]; Mariana Mazzucato, *Misión economía. Una guía para cambiar el capitalismo,* Buenos Aires, Taurus, 2021.
[19] Norberto Bobbio, *¿Existe una teoría marxista del Estado?,* Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978.
[20] *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA),* Berlín, Akademie Verlag.
[21] Michael Foucault, *El poder, esa bestia magnífica,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

CAPÍTULO I

El itinerario de la forma-Estado

Uno de los grandes debates de la modernidad es el referido al Estado, ese conjunto de costosas instituciones permanentes que busca concentrar la vida política de la sociedad. Atravesando momentos de intensidad y de temporal olvido, la comprensión de la forma-Estado vuelve a escena al compás de los ciclos de libre comercio-proteccionismo bajo los que se desenvuelve desde hace siglos la organización económica del capitalismo.

¿Cuál es el origen del Estado moderno? ¿Qué es el Estado? ¿Cómo funciona el Estado? ¿Por qué obedecemos al Estado? ¿Y cómo desaparecerá el Estado? Desde hace siglos, estas son preguntas clásicas en torno a las cuales los distintos autores organizan sus preocupaciones y sus intervenciones, y cuyos aportes han contribuido al desarrollo del pensamiento de Marx sobre el Estado y, luego, del marxismo y el pensamiento crítico.

Algunos antecedentes. Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel

Es Maquiavelo, el gran iniciador de la teoría política moderna, quien emplea la palabra *Estado* para referirse al conjunto de acciones que realiza el «príncipe», en orden a la virtud y la fortuna, para conservar su principado. Para él, si bien en los inicios históricos de las formas de gobierno la fuerza aparece como predominante, con el tiempo esta da paso a la sensatez y la justicia[1]. Pero el gobierno será siempre una voluntad concentrada y la simulación, un requisito[2]. Sin embargo, más allá de la fortuna que no está bajo control del príncipe, el «ser amado» y «ser temido» siempre deben acompañar simultáneamente a un buen gobierno, debiendo el último prevalecer sobre el primero[3]. Maquiavelo inaugura así el debate

sobre las dos caras del Estado que llega hasta nuestros días bajo la discusión coerción/legitimidad (Gramsci) o coerción/poder simbólico (Bourdieu). Marx superara esa dualidad al incorporar la materialidad de la «abstracción objetiva» del Estado.

La separación del gobierno como sujeto abstracto capaz de acción política ante la sociedad vendrá de la mano de Hobbes y Locke. Para el primero es el estado de naturaleza humana, dominado por la guerra de unas personas contra otras, en medio de una vida «sórdida, brutal y corta», el que necesita ser neutralizado. Y se lo hace mediante un contrato entre las personas en la que cada una «cede el derecho»[4] a ser gobernada por «ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín, *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido»[5]. Este gran protector que tiene que apaciguar la guerra de «todos contra todos», tiene autonomía respecto a sus delegantes porque si no, solo sería la fuerza de uno de los bandos quebrando la eficacia constitutiva del contrato de todos. Es por ello, el depositario de la soberanía.

Si bien Hobbes es consciente de que esta manera de pensar la formación del Estado es una hipótesis, es la propia realidad histórica la que le pone el límite. ¿Cuál es el grado de participación en el acuerdo de aquellas personas que, por ejemplo, en su tiempo, no votaban, como los pobres, las mujeres, luego los menores de 21 años, etc.? O en las sociedades invadidas, ¿cuál es el grado de participación de los colonizados en el contrato del Estado colonial? En todos los casos, hay una inclinación a avalar un tipo de régimen patrimonialista, de propietarios, varones, blancos y anglohablantes, muy alejado del ideal de «sociedad» a la que inicialmente se refiere. Con todo, no deja de ser relevante la consideración de que todo Estado duradero en el tiempo, requerirá de algún tipo de tolerancia, activa o pasiva, de los miembros territorialmente comprendidos, incluidos los dominados, en su área de soberanía.

Locke ha de fijar la propiedad como base moral y racional del contrato. Es la sociedad civil, formada por personas que mantienen relaciones de propiedad sobre bienes y poseen poder político, la que

pacta para ceder ese poder a «un gobierno» para que proteja la propiedad[6]. Se trata de un poder político que por voluntad de la propia sociedad se halla por encima de ella misma para resguardar los derechos de los poseedores, tomando la forma de una «comunidad» o gobierno[7]. Los límites de esta mirada propietarista del Estado son similares a los de Hobbes, dejando pendiente, sin embargo, como lo mostró el posterior debate «derivacionista» del Estado, la posibilidad de ver a los proletarios y, en general, a los dominados, a quienes Locke descartaba como sujetos de comprensión racional de la Commonwealth, también como propietarios, ya sea de su fuerza de trabajo, de la pequeña propiedad agraria, de la vivienda precaria, etcétera.

«Voluntad general» será un concepto que introducirá Rousseau para comprender el Estado. Para él, la «voluntad general» es la voluntad del pueblo en tanto sujeto soberano que es capaz de desprenderse de sus intereses particulares para asumir el «interés común»[8] que ha emergido de «todos» y debe «aplicarse a todos». De esta manera, el Estado como cuerpo político, es el «yo común» de una sociedad que se forma en el momento en que «cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general»[9]. El Estado se presenta como un tipo de comunidad política entre los miembros activos de una sociedad, que exige la eliminación de los intereses particulares que los separan, a fin de cobijar la voluntad moral de estar juntos. El problema surge cuando nos interrogamos acerca de por qué los que tienen más propiedad y riqueza habrían de desprenderse voluntariamente de su poder, que los jerarquiza objetivamente frente a los demás, para tomar en cuenta a los otros miembros de la sociedad. O, peor aún, cuando, de manera realista, se pone en duda el que la «voluntad general», existente en un determinado momento, habría de ser impermeable al poderío objetivo del interés particular.

Hegel incorpora la dimensión abstracta de la relación estatal. El Estado es una abstracción real[10], un «jeroglífico de la razón»[11], afirma. Más allá de su realidad institucional, el Estado es la abstracción mediante la cual el pueblo alcanza una «existencia

universal y generalmente válida». De esta manera, el Estado se presenta como el lugar de la conciliación de los intereses privados, que caracteriza a cada individuo integrante de la «sociedad civil», con lo «general» y lo «universal», mediante la pertenencia a una comunidad estatal donde las personas alcanzan un «sentimiento de sí» al «considerar al otro». Por eso el «Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como realidad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque sabe»[12]. Es la relación de las personas con otras personas en tanto seres portadores de «autoconciencia particular elevada a su universalidad».

Pero, como sucede con toda la filosofía política hasta aquí, para Hegel, los individuos capaces de expresar una opinión racional de los asuntos públicos no son la totalidad del pueblo, sino aquellos pocos que están habilitados moralmente por la propiedad, lo que excluye a los asalariados, a la plebe y a las mujeres, que carecen de aptitudes de actuar en términos universales[13]. Nuevamente, pese al esfuerzo de la «abstracción universal»[14], estamos ante un Estado de facción, de universalidad fallida.

Con todo, los conceptos de conflictividad, cohesión, por «encima de la sociedad», voluntad general, comunidad política, ciudadanía abstracta y abstracción universal, serán procesados críticamente en la teoría de Marx.

Los desarrollos posteriores: Lenin, Weber, Gramsci, Althusser, Derivacionismo, Jessop, Bourdieu

Los siglos XX y XXI vinieron acompañados de una profusión de investigaciones sobre el Estado moderno, sus transformaciones y sus múltiples componentes históricos. Destacan el de Elias[15] y Corrigan-Sayer[16] en torno a la formación del Estado contemporáneo; Koselleck[17] y Skinner[18] sobre los imaginarios del Estado; la construcción estatal desde la teoría del derecho, con Jellinek[19] y Kelsen[20]; las territorializaciones del Estado,

abordadas por Brenner[21] y Delaney[22]; la genealogía de la gubernamentalización del Estado, de Foucault[23]; el papel de la ideología en la dominación, de Laclau[24], Taylor[25] y Therborn[26]; la genealogía de los discursos de soberanía, de Dardot y Laval[27]; el debilitamiento de la forma-Estado por instancias de gobernanza global, de Negri y Hardt[28]; los efectos de la globalización en los Estados, de Sassen[29]; la arquitectura del sistema de Estados en tiempos neoliberales, de Streeck[30]; la gestión gubernamental de la población, con Foucault y Petit[31]; el llamado núcleo duro o Estado profundo, de Glennon[32]; el poder infraestructural del Estado, estudiado en la monumental obra de Mann; el sistema de partidos políticos, trabajado entre muchos otros por Panebianco[33]y Shefter[34]; la crisis de representación política y la democracia liberal, de Turchin[35], Runciman[36] o Przeworsky[37], etcétera.

Lo que en este capítulo nos interesa es dialogar con los aportes más influyentes y creativos que, desde el marxismo y el pensamiento crítico, se han realizado para continuar el estudio del Estado moderno y, como lo veremos, la dificultad que han tenido a la hora de comprender y, si es posible, mejorar la teoría del Estado de Marx.

Le toco a Lenin emprender el primer esfuerzo, y el más conocido, de sistematización del pensamiento marxista, principalmente de Engels, sobre el Estado. Lo hará en *El Estado y la revolución*, de 1917, en medio del proceso revolucionario. Esta famosa publicación no es exclusivamente una investigación de teoría del Estado, sino un texto de combate político dirigido a comprender la actitud que deben asumir los revolucionarios «respecto al Estado en plena revolución»[38] que está en marcha en Rusia. En ese momento aún no se conocían los comentarios de Marx a la teoría del Estado de Hegel ni *La ideología alemana*, tampoco los *Grundrisse* ni gran parte de los materiales preparatorios de *El Capital.* Con todo, Lenin centra su atención en las reflexiones marxistas sobre el Estado en torno a cuatro ejes.

Primero, que el Estado es un «órgano de dominación de clase», «una máquina especial para la represión de una clase por otra», por

mucho que él busque apaciguar y «legalizar» esa opresión[39]. Segundo, el Estado como órgano de represión, como «fuerza», compuesta fundamentalmente por «destacamentos especiales de hombres armados», que surge de la sociedad «pero que se sitúa por encima de ella»[40]. Tercero, que, para superar el capitalismo, es necesaria la «destrucción» de ese aparato de represión y la instauración de otra «fuerza especial de represión» que permita al proletariado constituirse en «clase dominante». Al hacerlo, ya que se trata de una fuerza de represión compuesta por la «mayoría de la población», simultáneamente, ese «Estado o semi-Estado proletario» comenzará a «extinguirse inmediatamente»[41]. Cuarto, esa extinción gradual vendría acompañada de una democracia «llevada a la práctica de modo más completo», por la aplicación de las medidas que Marx había destacado de las emprendidas por la insurrección de la Comuna de París, en 1871: supresión del ejército permanente y sustitución del pueblo armado; elegibilidad de todos los funcionarios públicos; salario de obrero para todos ellos; en cuerpo parlamentario simultáneamente ejecutivo y legislativo[42].

Que la coerción predomine en la lectura leninista en estos momentos, quizá tenga que ver con lo que Marx señalaba respecto de la exacerbación de las funciones represivas del Estado en momentos revolucionarios[43]. Sin embargo, en enero de 1923, después de haber atravesado una insurrección obrera que diluyó el antiguo ejército zarista, que implementó desde el Estado un conjunto de estatizaciones y cooperativas agrícolas como medidas que consideraba, ponían en marcha el «camino socialista» de la revolución, Lenin escribe de manera profundamente autocrítica acerca de los resultados de todo lo implementado, por lo que «nos vemos obligados a reconocer que se ha producido un cambio radical en toda nuestra visión del socialismo»[44]. En lo referente al Estado, ¿cuáles son esos cambios radicales? Al menos dos fundamentales: el primero, que el Estado es mucho más que un aparato de coerción; el segundo, que no se puede superar el capitalismo solo desde el Estado.

Si el Estado solo fuera una «máquina de represión» de la burguesía contra el proletariado, hubiera bastado la disolución del ejército

zarista y su sustitución desde 1917 por la Guardia Roja de milicias populares, luego Ejército Rojo, para destruir la máquina estatal burguesa. Cosa que no sucedió. Como reflexiono Lenin un año después de la revolución, «denominamos nuestro un aparato que, en los hechos, nos es fundamentalmente extraño y que representa una mezcolanza de supervivencias burguesas y zaristas»[45]. Incluso lo compara con un automóvil que «escapa a nuestro control; al parecer alguien lo conduce, pero no marcha en el sentido en que se lo dirige, sino hacia donde lo guía otra persona misteriosa, que no está autorizada a hacerlo, que Dios sabe de dónde salió»[46].

Que Lenin invoque irónicamente al misterio y a Dios expresa el grado de estupor que le provoca la realidad estatal. En distintos escritos enumeró algunos de los ejes que explican esa complejidad, como la presencia mayoritaria de campesinos en la población, la ausencia de otros procesos revolucionarios en países avanzados o la «deformación burocrática»[47], lo que resulta paradójico, ya que, por esencia, todo Estado, en tanto monopolio, es y no puede ser más que burocrático. Pero hay dos elementos decisivos: que para gobernar «hace falta además de saber convencer, además de saber triunfar en la guerra civil, saber organizar de un modo práctico. Esta tarea es la más difícil, pues se trata de organizar de un modo nuevo las más profundas bases de la vida de decenas y decenas de millones de hombres, las bases económicas»[48]. El Estado es coerción, convencimiento y, sobre todo, una realidad política que envuelve a toda la población, un modo de organizar la vida social en sus múltiples ramificaciones. Lenin tiene que abordar, desde dentro de la realidad estatal, esta fuerza muda del Estado en tanto gran organizador de las «profundas bases de la vida» cotidiana de las personas, incluido sus «prejuicios».

Otro tema que también se le presenta como novedoso de la relación estatal es la economía que, más allá del tema impositivo, involucra temas de educación, disciplina, voluntad, etc. Incluso llega a formular, para el caso revolucionario, que las tareas económicas del Estado tienen que subordinar las tareas políticas[49].

La segunda rectificación tiene que ver con el tema de las estatizaciones de empresas privadas. A lo largo de su vida había

asociado la estatización de los medios de producción con el necesario dinero al socialismo[50]; incluso con la «destrucción» del Estado burgués[51]. De ahí que no sea raro que en los primeros años de la revolución haya considerado que el «capitalismo de Estado», con sus grandes carteles y medios de producción centralizados, «en momentos revolucionarios», conduce «directamente al socialismo»[52]. Es el «aparato de Estado» para llegar al socialismo[53].

Siete meses después, evaluando los resultados obtenidos con todos los procesos de estatización de los grandes medios de producción, de la banca y la tierra, Lenin es lapidario con su resultado: «Podemos ser decididos o indecisos en cuanto se trata de nacionalizar y confiscar. Pero justamente la clave del asunto está en que no basta ni siquiera la mayor "decisión" del mundo para pasar de la nacionalización y confiscación a la socialización»[54]. Poco después será más concluyente: «Suponíamos que al crear la producción y la distribución estatales, habíamos entrado directamente en un sistema de producción y distribución diferente del anterior»[55], pero no fue así. En abril de 1921 admite que se tendrá que transitar de manera «inevitable» por el «desarrollo del capitalismo»[56]. Y en una de sus últimas intervenciones públicas, el XI Congreso del Partido, el 27 de marzo de 1922, afirma que «las condiciones en las que vivimos son tales, que debemos seguir cierto tiempo dentro de las relaciones capitalistas»[57]. En las notas de lo que se ha llamado su «testamento», es incisivo al señalar que «es imposible modificar un aparato» estatal en cinco años, que el Estado soviético solo ha «tomado el viejo aparato al zar y la burguesía» y lo ha recubierto «ligeramente con un barniz soviético»[58]. Ni las nacionalizaciones de grandes empresas y la banca, ni el control del comercio exterior, ni el «capitalismo de Estado sin capitalistas», ni las granjas colectivas organizadas por el Estado podían hacer avanzar la revolución hacia un nuevo modo de producción. Ciertamente había debilitado el poder de los sectores empresariales, se implementó un régimen más participativo y justo para las amplias mayorías de los trabajadores, pero se seguía dentro de las «relaciones capitalistas». No hay manera de construir socialismo

desde el Estado. Si este surge en algún momento, solo podrá hacerlo desde el protagonismo asociativo de las clases populares[59].

La vertiente compulsiva dejada por Hobbes, y en parte afianzada por el primer Lenin, con Weber tomará una compactación elocuente. El Estado, anota Weber, es aquella comunidad política que «reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coerción física legítima»[60] para el mantenimiento del orden vigente[61]. Para él, claramente hay un orden social de poderes y jerarquías que requiere ser resguardado, y el Estado lo hará centralizando de manera exclusiva la coerción. Mas no se trata de un mero asunto de fuerza bruta en la que unos se imponen sobre los otros; hay una actividad de legitimación de ese proceso de monopolización de la coerción y de su uso. La gente obedece y acepta esa dominación por la «creencia en la validez» de la legalidad de esa dominación.

Estos motivos de «justificación interior» son tres: la «tradicional», sustentada en la «costumbre consagrada por una validez inmemorial»; el «carisma» o «autoridad del don de gracia personal extraordinaria»; finalmente, la racional, basada en la «creencia en la validez de un estatuto legal»[62]. Pero, si se trata de una mera «creencia», ya sea por tradición, confianza personal o deber legal, lo que sostiene la adhesión de los gobernados hacia el Estado que monopoliza la violencia, bastaría con inculcar una nueva creencia para desmantelar la dominación y, con ello, el monopolio de la coerción. Con esta mirada, la legitimidad de la dominación se reduce a un tema de creencias, artilugios y olvidos susceptibles de ser desmontados por otras creencias. Al final, lo único que queda es comprobar si los que tienen el monopolio de la coerción, lo pueden seguir manteniendo con «éxito», en una especie de eterno retorno al «estado de naturaleza» hobbesiano. Además, queda sin explicación alguna por qué el 98% del tiempo de las sociedades, el orden de dominación política se mantiene, despliega y refuerza sin necesidad del uso explícito del monopolio de la violencia.

Posteriormente, desde el marxismo, o en diálogo con el marxismo, el pensamiento crítico emprenderá la tarea de ampliar la comprensión del Estado.

Con Gramsci, la reflexión sobre el Estado adquirirá un renovado impulso y creatividad. Su preocupación central son los modos de ejercicio del poder estatal y la producción de liderazgo político y ético desde la propia sociedad hacia el Estado. Heredando la definición «coercitivista» del Estado que predominaba en los integrantes de la II y III Internacional, Gramsci comprende que la imposición no es suficiente para explicar, y ayudar a desmontar, la dominación. El «liderazgo intelectual y moral», la capacidad de integrar a la sociedad, de obtener consensos y tolerancias en torno a una voluntad política dirigente, esto es, la hegemonía, es el núcleo histórico de la dominación moderna. La hegemonía desempeña así, la forma política en la que Gramsci recupera la disputa y la producción de lo general, de lo universal, en la relación de dirección y dominación de la sociedad.

Pero, ¿dónde se produce la acción hegemónica? ¿En el Estado-coerción o en la sociedad civil? Gramsci se mueve entre ambas dos posibilidades, según determinadas circunstancias históricas. En el caso de la primera opción, lo hará mediante un concepto ampliado de Estado que va más allá del monopolio de la represión: «cabría decir que Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada con coerción»[63]. Vistas, así las cosas, el Estado abarcaría las estructuras de gobierno que administran las «fuerzas coercitivas legales», pero, además, el «aparato privado de hegemonía», como los sindicatos, la Iglesia, la escuela, las asociaciones culturales y el resto de las instancias particulares de la sociedad civil. En el objetivo de recuperar la importancia del mundo civil en la formación de los conformismos sociales de la dominación, Gramsci, en este caso, irradia y absorbe la totalidad social. Así, entonces, «Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con los que la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio, sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados»[64].

Gramsci diluye la primacía de la función «coercitiva legal» del Estado que, como en esta última definición, es casi irrelevante, una mera «trinchera avanzada» de una «basta cadena de fortines y casamatas»[65] de producción de hegemonía en la sociedad civil. Y

recupera la insistencia de Marx de ver al Estado como una «forma de organización de la sociedad». Desde este punto de vista, el Estado ampliado gramsciano no tiene que leerse como una «estatización» de la sociedad civil, sino como una expresión del conjunto de toda la sociedad, como un modo de su existencia política y de producción de universalidad dirigido por una clase o fracciones de clase:

> Efectivamente, el Estado se concibe como un organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión de ese grupo; pero este desarrollo y esta expansión se conciben y presentan como fuerzas motrices de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías «nacionales». Es decir, que el grupo dominante se coordina concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados, y la vida estatal se concibe como una formación y superación continua de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los intereses de los grupos subordinados, equilibrios en los cuales los intereses del grupo dominante prevalecen pero solo hasta cierto punto, o sea, no hasta llegar al puro interés económico-corporativo[66].

Dejando de lado lo de la «propiedad» del grupo, lo relevante aquí es el funcionamiento del Estado como garante de un tipo de universalismo que se construye en torno a los intereses de una clase social, pero incorporando, subordinadamente, los intereses del resto de los sectores sociales. Lo general no es solo simulación; es capacidad de articulación social efectiva.

Sin embargo, como veremos luego en Marx, el Estado necesita aparecer como «separado», «escindido», de la sociedad para producir no solo los monopolios que lo caracterizan, sino también la abstracción de la comunidad política que incluye a todos. Marx denomina la «apariencia objetiva» de la realidad estatal. Y esa comunidad estatal requiere una materialidad que le dé cuerpo colectivo, los bienes públicos, sin cuya presencia, el Estado y la hegemonía que concentra, quedan reducidos a un espacio de disputas de las representaciones del mundo sin sustento objetivo.

En la segunda opción, en la que el Estado se diferencia de la sociedad civil, este se presenta como el espacio del mando y gobierno jurídico[67] sobre la sociedad, en tanto que la «sociedad

civil», compuesta por los organismos llamados «privados», como los sindicatos, la escuela, la Iglesia, los medios de comunicación, etc., es donde se establece la relación hegemónica de un grupo social sobre la sociedad. Acá, la especificidad del Estado reaparece, pero como instancia restringida de producción de hegemonía, reducida básicamente a la dimensión de la legalidad de los actos; en tanto que la eficacia de la sociedad civil sobre el Estado se vuelve más visible a través de lo que Gramsci llama el «contenido ético del Estado»[68], que permite que a las decisiones que se tomen en el ámbito de «las fuerzas coercitivas legales» le corresponda un «consenso espontáneo» de las masas populares[69] hacia gran parte de esas decisiones. Es decir, la relación de dominación no se construye desde el Estado hacia la sociedad, sino que, ante todo, se produce en la misma «sociedad civil». De ahí la famosa frase gramsciana de que «una clase puede ser dirigente (y debe serlo) antes de alcanzar el poder; cuando está en el poder deviene dominante, pero también continúa siendo dirigente»[70].

Los hechos históricos contemporáneos han mostrado que Gramsci tenía razón en la primera parte de su hipótesis. No ha habido proceso político revolucionario o reaccionario triunfante en los últimos cien años que no haya logrado previamente, ya sea mediante un largo trabajo político-cultural molecular, o rauda irradiación cognitiva, la conducción y el monopolio del horizonte predictivo, de las esperanzas, de una gran parte de la sociedad. En tanto en lo que respecta a la segunda parte de la hipótesis gramsciana de la lucha por el poder político, si bien las clases que alcanzan el poder deben ser dominantes y dirigentes, la naturaleza social de esa dirección en el Estado es diferente a la primera cuando se está fuera de su conducción. No son solo ideas, expectativas y esperanzas. Son ideas, expectativas y esperanzas revestidas de materialidad estatal, esto es, de bienes, de recursos públicos gestionados y distribuidos de cierta manera que dan cuerpo estatal al horizonte predictivo.

Gramsci restituye en el pensamiento marxista la importancia de las luchas hegemónicas en la sociedad civil en la formación de las relaciones de dominación, pero lo hace a costa de comprimir la

propia eficacia material del Estado en la formación de esa hegemonía.

Louis Althusser enfrentará el mismo problema de la obstrucción cognitiva y política del Estado-coerción, heredado de la III Internacional[71], que lo reducía a un mero instrumento de represión al servicio «de la voluntad consciente de la clase dominante». Esta mirada, a decir de Althusser, «idealista instrumentalista»[72] buscará ser superada por él mediante una variante del Estado «ampliado»[73] que había propuesto Gramsci.

Inicialmente plantea diferenciar el «poder de Estado» respecto a los «aparatos de Estado». El primero, sería algo si como la capacidad que tienen unas clases o fracciones sociales para «utilizar» los aparatos de Estado en función de «su interés de clase». De ahí que el Estado «es siempre el Estado de la clase dominante», es «su Estado». En la sociedad capitalista, el Estado es «de la burguesía»[74]. Esto deja de lado cualquier posibilidad de un espacio de universalidad, de interés «general» gestionado por el Estado moderno, al menos en términos objetivos. «Es de la burguesía», ella lo controla y no tiene nada en común con las clases subalternas que las unifique de manera real o imaginaria. Entonces, su imposición y persistencia solo puede lograrse por medio de la represión y el engaño.

Para explicar eso, Althusser propone diferenciar los aparatos de represión del Estado (ARE), compuestos por el gobierno, la administración, los tribunales, las cárceles, la policía, el ejército, de los aparatos ideológicos del Estado (AIE), entre los que están el aparato escolar, familiar, religioso, político, sindical, de información, cultural, etc.[75]. Si bien la mayor parte de estos aparatos tienen un desempeño en instituciones «privadas», se trata de una mera característica jurídica, irrelevante «ante las relaciones de clase» que expresan. Por ello, forman parte del Estado en tanto son un «sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientes definidas» que materializan «todo o parte de la ideología de Estado»[76]. Acá también, el Estado no solo abarca aquellas instituciones que normalmente se asocia con gubernamentales. Está expandido al interior de la sociedad a través

de los AIE que agruparía a las distintas organizaciones institucionales regulares de la sociedad, incluido los sindicatos obreros.

La «ideología de Estado» que vendría a ser «la unidad de las cuestiones ideológicas esenciales de la clase o clases dominantes», o la ideología de la clase dominante, se materializa en los AIE y es lo que unifica la política de las clases que detentan el poder, sin importar si esos aparatos son de organizaciones públicas o privadas. De esta manera, la acción conjunta de los aparatos represivos y los aparatos ideológicos «del Estado», en cumplimiento de la primacía de la «estructura económica» sobre la superestructura «ideológico-política», asegura la reproducción de las relaciones de producción capitalistas[77].

La estructura conceptual propuesta por Althusser es compacta en su lógica interna y busca explicar la dominación por elementos que no sean exclusivamente los coercitivos que, como él mismo lo explica, sólo aparecen en momentos de crisis políticas y la intensificación de las luchas de clases, que pueden desplegarse al interior de los propios AIE[78].

Diferencia «poder de Estado» de «aparatos de Estado»[79]. Sin embargo, al explicar qué es el «poder de Estado», sólo se habla de que su detentación es objeto de «la lucha de clases», o que se ejerce por «intermediación» de los aparatos de Estado[80]. Pero al final no se sabe qué es esa capacidad de «ejercer» ese poder, de dónde viene o qué es finalmente el acto de «detentar» el poder.

Por otro lado, al proponer los AIE, introduce toda organización de la sociedad, con excepción de la actividad económica, en el Estado. Todo es aparato estatal, menos la fábrica. Entonces, la sociedad moderna es sólo economía más Estado, ensamblados casi de una manera perfecta, cerrada, asegurando la «reproducción de las relaciones de producción» que ejercen una acción de dominio sobre la «superestructura». Sin embargo, en la medida que los sujetos que están en la producción son educados, criados, formados y organizados por los AIE y los ARE, que incluso penetran la propia economía a través del dinero y el derecho[81], entonces la centralidad del mundo moderno recae en los hechos en el Estado y su omnipresencia, que es justamente contra lo que Marx se opuso al

criticar la filosofía contractualista y hegeliana.

Si bien ambos apartados están atravesados por luchas «secundarias», la estructura de dominación funciona casi de manera perfecta, pues las luchas de clases de los dominados al interior de los AIE y la economía, por sí mismas, no afectan sustantivamente las condiciones de explotación y las ideologías dominantes de las clases dominantes[82]. Por lo que se requiere la acción de un agente interno-externo, el «partido de la clase obrera» capaz de unificar las luchas económicas de los trabajadores, su ideología «espontánea», muchas veces sometida a «elementos burgueses», con los «conocimientos objetivos» del marxismo; lo que permiten cualificar esa unidad para «empujar a las masas a la destrucción-transformación de los aparatos del Estado burgués»[83]. Se trata no sólo de una reactualización, más elaborada, de la teoría del partido-vanguardia de Kautsky, encargado de «inculcar conciencia» a la clase obrera[84], sino también de su protagonismo histórico por encima de las propias clases sociales populares, pues, al fin y al cabo, sin la autonomía del partido revolucionario respecto al Estado «no saldremos jamás del Estado burgués»[85].

Pero, si los partidos revolucionarios también son parte del aparato AIE político, ¿por qué su ideología debería ser antagónica «tanto a los intereses de la clase burguesa como a su sistema político»[86]? ¿Qué lo hace inmune? Si hasta el marxismo portador de los «conocimientos objetivos» que podrían proteger de la ideología dominante está atravesado históricamente no sólo de reformismos burgueses (la Segunda Internacional), sino que, además, el propio pensamiento de Marx presenta equivocaciones y vacíos[87] . La totalización de la sociedad por el Estado lleva pues a Althusser a inconsistencias y contradicciones insalvables.

Dejando de lado la confusión entre el modo general de organización política de la sociedad con las diversas y rutinarias organizaciones de la sociedad, la propuesta de los «Aparatos Ideológicos de Estado» de Althusser, en lo que corresponde a los que son administrados por burocracias estatales permanentes, es fructífera en cuanto a la diversidad de áreas que los Estados pugnan por centralizar. Pero, ¿cómo es que se producen los AIE? ¿Qué lo

sostiene en el tiempo y permite que la sociedad laboriosa acepte sus instructivos? ¿Sólo una ilusión permanente? Si fuera la coerción, entonces regresamos a Weber con su monopolio y los AIE se presentarían como derivados secundarios.

Althusser introduce el concepto de ideología para sostener su argumento, y señala que ella «representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia»[88], en tanto que la «materialidad de la ideología vendría por las prácticas»[89]. Entonces, la función reproductiva de las condiciones de producción capitalistas que desempeñan los AIE, estaría fundamentada en los imaginarios falseados de la realidad. En el engaño.

Althusser confunde la manifestación práctica de la ideología con el fundamento objetivo de ella o, usando el concepto de Marx para el valor de uso, con el contenido material de toda ideología que garantizan su efectividad. Que la ideología se manifieste en prácticas, es una obviedad, pues toda acción humana existe en prácticas, incluida las más humanamente abstractas como las matemáticas.

Para Marx, la eficacia de la ideología no viene de ella misma. Tienen un sustento material establecido por recursos, por bienes materiales organizados, apropiados y usados de cierta manera. La fuerza material de la idea nunca es la misma idea. Si lo fuera, la sociedad sería sólo un cúmulo de ideas.

Por otra parte, ¿por qué el capitalismo necesita una «ideología de Estado» para asegurar la reproducción de sus condiciones de existencia? Si la «superestructura» ideológico-política de toda la sociedad está supeditada al Estado de la burguesía y este está dominado por la «estructura» económica, ¿acaso no es suficiente esa dominación fuerte de las relaciones de explotación capitalistas para garantizar la reproducción capitalista? ¿O por qué la «ideología de Estado», en cualquiera de sus formas, asume siempre la forma de universales con efecto vinculante para cumplimiento de todos? En la estructura conceptual althusseriana en la que toda la sociedad está integrada por y para la burguesía, y la fuerza de las ideas vienen de sí mismas, no hay salidas lógicas posibles a estas

realidades y estas contradicciones.

En el caso de la «ideología de Estado», las prácticas en las que se manifiesta son distintas a la objetividad social de la ideología estatal que necesariamente tiene que ser abstracta, como «objetividad abstracta» es el valor-mercantil que sostiene la estructura económica capitalista. Esa objetividad abstracta en Marx es lo «común», presente en el Estado como la administración de la «forma aparente» de lo general, de lo universal de una sociedad, y que se hace presente materialmente como derechos, como bienes públicos y como pertenencia colectiva monopolizada. Ahí radica el fundamento objetivo de la realidad estatal moderna, de su necesidad, de su eficacia y, por supuesto, de la cualidad ilusoria de esa «comunidad» anclada en el monopolio de pocos, de las burocracias, etcétera.

En medio de un debate que comenzaba a priorizar el mundo de las ideas, la llamada escuela derivacionista emprendió un arduo trabajo para articular las relaciones económicas capitalistas con el Estado. No se trataba del regreso a la metáfora de «base y superestructura», que en ocasiones había empobrecido la explicación de la realidad estatal al hacerla una mera extensión mecánica de las relaciones económicas. Ellos se esforzaron por recuperar la idea como un componente más de la materia al investigar los vínculos entre la forma valor-mercantil de la organización económica moderna y la forma política de la dominación.

El derivacionismo llevó adelante una crítica aguda a aquellas concepciones que, durante el llamado «Estado de bienestar» (1940-1970), concebían que el «Estado social» podía modificar las relaciones de distribución del excedente económico capitalista mediante el «salario político» (regulación salarial, seguridad social, educación y salud públicas, etc.), mostrándose así, por ello, independiente de las leyes del capitalismo, con la capacidad de eliminar las crisis económicas. Pero, además, esas concepciones criticadas consideraban que el Estado podía ser un instrumento político de la «construcción del socialismo»[90]. Ante ello, los autores derivacionistas argumentaron que la distribución del

excedente capitalista está indisolublemente articulado a la producción capitalista, volviéndose imposible modificar sustancialmente la primera, sin modificar la segunda, caracterizada por la explotación y la concentración de la riqueza material. De ahí que, para el derviacionismo, las políticas redistributivas, en realidad reafirman y consolidan al Estado moderno como «un momento de la dinámica de la reproducción de las relaciones capitalistas»[91]; además de tener por encargo el de «reducir las contradicciones» que ella pueda presentar.

Una de las virtudes de este debate fue que se esforzaron por entender la fuerza económica, en recursos monetarios, infraestructura y bienes materiales que posee el Estado. Este, soporte material de la relación estatal, dejado de lado por la mayor parte de los estudiosos marxistas, cobra en estos autores una gran relevancia. Y, si bien son vistos como objeto de una disputa social en el Estado, consideran que, al final, por los resultados que generan con el tiempo, reestablecen en nuevas condiciones los procesos de reproducción del capitalismo[92].

Esta confusión entre los efectos de la acción estatal con la realidad estatal, lleva a anclarse en un tipo de instrumentalismo del Estado respecto al capital. Pero vistas, así las cosas, al final todo lo existente sería un «momento de la reproducción del capital»: las luchas sociales, las comunidades, el aire, la naturaleza, las revoluciones y hasta la propia vida. Con esta lógica, al no haberse consolidado una revolución socialista, todo lo acontecido hasta hoy en la sociedad entra en el saco de una fatalista «reproducción del capital», sin comprender que los resultados no son necesariamente los fundamentos. Y ya que las propias luchas de clases obreras forman parte de la «conservación del modo de producción capitalista»[93], el capitalismo se presenta invencible. Claro, si los trabajadores son sólo una manifestación del capital variable y sus luchas de clases son sólo un «momento del propio movimiento del capital puesto que resguardan su existencia»[94], todo es entonces capital, por lo que estaríamos ante la dominación absoluta, perfecta y eterna. Paralelamente, aunque con argumentos diferentes, Bourdieu plantear un resultado parecido.

Para no cerrar del todo esta invulnerabilidad, los autores reconocen de manera abstracta que en esas luchas también pueden presentarse tendencias a «superar el capitalismo y su Estado», pero esa tendencia, planteada casi normativamente como un «debiera» fijado externamente[95]. Los únicos que escapan a este cierre diabólico de auto perpetuación del capital serían un puñado de intelectuales (marxistas) que pueden prescribir lo que los demás debieran hacer para escapar de ser un accesorio del capital. El riesgo final será tener que enfrentarse con el «poder de Estado», que es básicamente su capacidad de «opresión militar»[96].

Esta imposibilidad de ver en el soporte material de la relación estatal la huella de las luchas sociales, la fuerza y los límites de su propia capacidad emancipativa, tiene como correlato la reducción del Estado, en tanto «síntesis real de la sociedad», pero sólo de los poseedores de capital, a fin de sostener la hipótesis respecto a que el Estado «expresa el interés promedio del capital»[97]. Von Flatow y Huisken se dan cuenta de esta limitación y plantean que en vez de un «Estado clasista burgués» planteado por Altvater, que deja de lado a la mayor parte de la sociedad, se debería hablar de un «Estado de clases»[98] en el que el interés general de la sociedad se estructura en torno a la protección de la propiedad privada en sus tres fuentes de ingreso: el trabajo, el capital y la tierra[99]. De esta manera, los dos autores integran a la mayoría social en la relación estatal y, con ello, permiten incorporar la comprensión de la complejidad histórica de las luchas sociales que pueden colocar, según las circunstancias, a los trabajadores enfrentados al capital y al Estado, pero también a los trabajadores contra el capital e incluso a los trabajadores y el Estado contra el capital, etcétera.

Sin embargo, la comunidad que condensa el Estado no sólo está dada por estas tres propiedades, sino por otras formas de propiedad modernas y tradicionales (de la vivienda, de los grados educativos; de la propiedad comunal, pública, etc.); también de otros componentes más o menos comunes (idioma, tradiciones, cultura, historia compartida, etc.). Pero, además, es al interior de las luchas sociales que se querellan en torno a los recursos estatales y las ganancias empresariales, donde se incuban eventualmente las

luchas contra la relación estatal monopólica y la misma propiedad empresarial, esto es, el orden económico y político capitalista. Ninguna lucha social anticapitalista comienza con ese objetivo inicial. ¿Por qué tendría que hacerlo si los propios trabajadores viven dentro del capitalismo? Las luchas redistributivas devienen en luchas anticapitalistas por contingencias de su propio desenvolvimiento interno, según la conjunción extraordinaria de abusos considerados insoportables, riesgos tomados como existenciales y nuevos horizontes organizativos de economía despertados en la propia acción colectiva. Lo anticapitalista y lo antiestatal no están separados de la reproducción del capitalismo y el Estado por una muralla o un precipicio. En la realidad forman un continuo entreverado, en el que se pasa de un lado a otro y viceversa, dependiendo de cómo las clases plebeyas sedimentan su experiencia y protagonismo social. El anticapitalismo real no es una consigna, es un movimiento práctico de la autoorganización ascendente de sectores de la sociedad laboriosa en torno al control de bienes anteriormente redistribuibles (salarios, alimentos, recursos públicos), a agravios antes moralmente tolerados, o riesgos anteriormente administrados por los monopolios estatales, etcétera.

Y es que finalmente, en momentos de estabilidad social y económica, ¿por qué el Estado en su regularidad habría de comportarse de manera distinta a una sociedad que desenvuelve su vida diaria alrededor del orden capitalista dominante? La complacencia o tolerancia del Estado con un orden social es la complacencia y tolerancia de una sociedad con ese orden. Que los intelectuales «imaginen» luchas anticapitalistas tiene el mismo valor práctico que las novelas infantiles de ciencia ficción. Lo que rompe esta adecuación de sociedad con el Estado no es ni la prescripción imaginada de luchas «verdaderas», ni mucho menos el mismo Estado que es una cristalización enajenada de la propia sociedad. Es la acción práctica del devenir de las luchas de la sociedad laboriosa y mayoritaria con el orden vigente la que inicialmente se manifiesta de manera fragmentada, tolerante con ese orden, «reformista» si se quiere, pero que, en el curso contingente de los acontecimientos, puede tener efectos en la estructura estatal o incluso antagonizar

con la forma de la propia relación estatal, empujando al Estado a volcarse sobre la sociedad misma para contener ese desorden. En otros casos, para expresar políticamente el desorden o, llegado el momento, para ayudar a irradiarse. No es el Estado el protagonista de la historia. Es la sociedad en sus múltiples fracciones y, el Estado, una condensación política activa de esa sociedad pasiva o en movimiento.

La tarea emprendida por la escuela derivacionista al apoyarse en el movimiento del valor tenía un punto de partida necesario para la comprensión del Estado moderno. El problema fue que en vez de utilizar la lógica de la formación de la «abstracción objetiva» (Marx) para reconstruir la formación estatal, hicieron del Estado un mero subproducto del movimiento de la mercancía.

En los mismos años, en debate tangencial con el regulacionismo, empeñado en ver en el Estado algo más que la sola coerción e interesado en la importancia de la maquinaria estatal, Nicos Poulantzas tuvo que incorporar nuevos elementos, como el de la condensación de la sociedad, la «armazón» material del poder estatal, la presencia de facciones en su mando y su relativa autonomía.

Este autor critica las concepciones instrumentalistas que ven «el Estado como cosa», manipulable por una clase, las teorías funcionalistas que lo asumen como un sujeto con autonomía «absoluta» capaz de imponer a la sociedad sus propios criterios, y propone una definición que resalta el carácter relacional del Estado como «la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica en el seno del Estado»[100]. Es una definición comprensiva pero muy genérica, pues en realidad todo lo que llamamos social es una condensación material de relaciones de fuerzas, si tomamos en cuenta la definición althusseriana de «material» como las prácticas que la acompañan. Por ello, un poco más allá aclara: «el Estado condensa no sólo la relación de fuerzas entre fracciones del bloque dominante, sino igualmente la relación de fuerzas entre este y las clases dominadas». Es, por tanto, una condensación política «inscrita en la armazón organizativa del

Estado»[101] y cuya función es la de «construir el factor de cohesión de una formación social»[102].

Poulantzas diferencia la «armazón institucional del Estado», a veces llamado también «armazón material del Estado»[103], de los «aparatos del Estado» propuestos por Althusser. El primero, que es donde radica el aporte principal de Poulantzas, corresponde a una «materialidad» estructural que «definiría la naturaleza de clase del Estado»[104]. Esa materialidad vendría dada por la separación entre el trabajo manual e intelectual que lleva a monopolizar un conjunto de saberes-poderes; por la especialización-centralización como modo de organizar la división social del trabajo; por la individuación, atomización y parcelación del cuerpo político[105]; por el monopolio de la matriz «espacio-temporal» de la nación, la organización-regulación del «pueblo nación», incluida la lengua nacional, la memoria y tradición[106]; por el ejercicio de la «ilegalidad del Estado» inscrita en la propia legalidad y, por supuesto, por el «monopolio de la violencia legítima», que, a decir de Poulantzas, es el «elemento determinante del poder» y garantiza la reproducción del poder de clase[107]. Con ello, Poulantzas busca darle cuerpo material y procesual al poder del Estado moderno.

Por su parte, el segundo, los aparatos de Estado, coercitivos, ideológicos, legales, incluido el «aparato económico», propuesto por Poulantzas, materializan el poder de clase dominante, organizando-unificando el bloque en el poder «desorganizando-dividiendo permanentemente a las clases dominadas»[108].

Para Poulantzas, el Estado-relación en el capitalismo se presenta como un «campo y proceso estratégico donde se entrelazan nudos y redes de poder llenas de "feudos, clanes y fracciones" que ocupan los aparatos gubernamentales, dando lugar, junto con la "separación relativa entre Estado y relaciones de producción", a una también autonomía relativa de unas ramas del Estado respecto a otras»[109].

Claro, en el Estado, las distintas fracciones del bloque de poder ocupan e utilizan distintos aparatos del Estado para impulsar medidas a su favor, muchas veces contradictorias unas a otras. Pero estas fisuras y disputas al final convergen en la unidad del poder del Estado que garantiza la preponderancia «global y masiva» de los

intereses y medidas en favor de «la clase o fracción hegemónica» del bloque social en el poder. Una modificación de estas fracciones hegemónicas también podrá logra ocupar, o desplazar, aquel «aparato dominante del Estado» facultado para regular y subordinar el poder y la influencia de los otros aparatos. En esto, Poulantzas despliega una fértil arquitectura conceptual sobre la complejidad de los poderes locales de los aparatos de Estado, que denominará «selectividad estructural»[110], luego retomada por Jessop, que permite ver el interior del Estado como una intensa, contradictoria y fluida trama de lucha de poderes institucionales y de clase.

Todas las clases y luchas de clases de una sociedad atraviesan el Estado y «están en el Estado»[111], no son exteriores a él, aunque, claro, las luchas de las clases populares no se agoten en el Estado y se muevan también por fuera de él. Sin embargo, esta trama estatal está claramente diferenciada. Las clases y fracciones dominantes están presentes en el Estado como poderes institucionalizados. En cambio, las clases populares «no existen en el Estado por intermedio de aparatos que concentren un poder propio en dichos aparatos». Su presencia en el Estado es bajo «la forma de focos de oposición al poder de las clases dominantes»[112]. Si bien las clases populares dominadas logran imponer «derechos reales» en el Estado, se trata de compromisos y concesiones que garantizan, no sólo el «sustrato material del consenso» del bloque de clases dominantes, sino también, de la propia dominación de las clases populares[113].

Veamos algunos límites de esta definición de Estado. Siguiendo la lógica de Poulantzas, la hegemonía y el poder de dirección de una de las fracciones de las clases dominantes no es un producto contingente de la propia correlación de fuerzas, sino que viene inscrita en «la armazón jerárquico-burocratizada del Estado»[114]. Este poder de Estado inscrito en su «armazón», para Poulantzas, se fundamenta a través de una serie de materialidades, como el monopolio de un conjunto de saberes, la centralización de ciertos trabajos, el monopolio de la matriz espacio-temporal de la nación y la coerción, etc. Sin embargo, ¿cómo es que estos componentes materiales pudieron ser monopolizados? ¿Cuál es la fuerza que los sostiene en el tiempo, que no sea la mera coacción? En otras

palabras, ¿qué es lo que sostiene materialmente que la armazón sea un «mecanismo de reproducción de las relaciones de dominación-subordinación» y que las luchas de las clases dominadas en su interior sólo sean en condición de «clases dominadas»[115]? A diferencia de Althusser, para quien el poder de Estado carecía de materialidad propia, en Poulantzas su propuesta de materialidad carece de universalidad, de lo común.

Por ello, es como si «la armazón» estatal, compuesta por sus múltiples aparatos interiores, existieran con anterioridad a las clases y fracciones de clase en lucha. Y pese a que él mismo había afirmado que «las luchas de clases tienen la primacía sobre el Estado»[116], la relación hegemónica preexistente en la «armazón» sólo espera quien la vaya a ocupar o llenar. La «armazón» estatal adquiere así vida propia por encima de la propia sociedad y sus luchas. Y si bien Poulantzas había llamado a criticar las concepciones instrumentales y funcionalistas del Estado que lo concebían como una cosa manipulable o un poder autónomo por encima de la sociedad, al final él lo asume como la «armazón» dotada de funciones propias a la espera de sujetos colectivos que la operen y usufructúen.

Para Poulantzas, la hegemonía no es una relación a producir sino a ocupar y, además, carece de sustancia propia, pues es una función. Lo que para Marx era la disputa por el monopolio de los comunes ilusorios, de los universales de una sociedad, y que anteriormente fueron tomados en cuenta por Poulantzas[117], luego son criticados por resultar de una lectura ideológica[118]. Con ello, a pesar de la referencia a la «correlación de fuerzas», estamos ante una concepción estructuralista del Estado en la que la lucha política deviene la lucha por ocupar lugares de la armazón burocrático-jerárquico preexistente, y no por la producción de lugares y contenido social de los lugares de la acción política.

Con ello, la hegemonía preexiste ya en la armazón estatal de las clases dominantes, y el «poder del Estado» de la burguesía es un hecho previo, estructural, que se explica por sí mismo o, en el mejor de los casos, por el poder económico de las relaciones de producción[119], pero no por la propia lucha de clases, que

afectaría, preponderantemente, a los aparatos del Estado mas no a gran parte de la «materialidad» del mismo[120]. De hecho, para Poulantzas, ese poder de clase, generalmente exclusivo, inscrito en la «armazón material del Estado» tendría «límites», como en el caso de las «conquistas de las masas populares» en el ordenamiento legal del Estado, o en las características de la nación moderna que incorpora en su composición una «relación de fuerzas» de las clases burguesas y obreras. Pero ello no hace más que reafirmar que mayoritariamente la «armazón material del Estado» estaría blindada a las luchas de clases dominadas. Es más, señala que el estudio de la inscripción de las luchas de clases en esa armazón, son «las de la burguesía»[121]. Resulta así que la solidez de la definición poulantziana de Estado como «condensación material de una relación de fuerzas entre clases» pierde fuerza al existir ámbitos mayoritarios de la «armazón» estatal que son inmunes a esa relación de fuerzas, al menos de las clases dominadas. De esta manera, la conceptualización del Estado como *forma social* (forma Estado) se diluye ante la preponderancia de las maneras de manifestación institucional, los aparatos. Poulantzas toma nota de esta inconsistencia al reflexionar sobre la función estatal de la seguridad social, que «no se reduce en modo alguno a la dominación política»[122], como habrá de argumentar después con todos los derechos y concesiones que el Estado capitalista realiza a las clases populares. Pero superar esta paradoja hubiera requerido poner en duda su concepción de la relativa inmunidad de la «armazón» del Estado.

De ahí que no es que la burguesía se constituya en clase dominante bajo la forma de Estado, lo que llevaría a una mirada relacional de la propia «armazón de Estado», sino que, en Poulantzas, «el Estado capitalista constituye a la burguesía en clase políticamente dominante»[123]. ¿Pero entonces qué relaciones políticas constituyen la «armazón material» que a su vez «constituye a la burguesía en clase políticamente dominante»? No hay respuesta. Igualmente, las luchas sociales que en determinados momentos son capaces de inscribir su poder en las relaciones estatales mediante la ampliación de derechos (jornada laboral,

seguridad social, redistribución de la riqueza, etc.), la modificación de la composición de las clases dirigentes o, incluso, a partir precisamente de todo ello, de disputar temáticamente espacios de poder decisional, para Poulantzas son solo testimonios de «resistencia». Con ello, la «armazón material del Estado» deviene así el gran sujeto de una dominación absoluta que garantiza, por un lado, la organización y la unidad final de las contradicciones de las clases dominantes en los aparatos de Estado y, por otro, la exclusión estructural, así como la dominación continua de las clases dominadas. Los aparatos de Estado son relacionales, pero la «armazón» no. ¿Y si el poder de Estado fuera también relacional y no un supuesto rígido?

El carácter compacto, sin fisuras estructurales, de la dominación estatal, se vuelve aún más evidente en Poulantzas, cuando desarrolló la función del «aparato económico del Estado», una de las otras grandes contribuciones de su pensamiento. Si bien argumenta que ese aparato condensa contradicciones entre las tácticas desplegadas por las clases dominantes respecto a las «impuestas por la lucha de las clases explotadas», en vez de continuar con ello para argumentar la producción material de un «común» abstracto, como lo hace Marx, y que podría sostener de mejor manera su propuesta de «socialismo democrático», vuelve al camino del poder unidireccional del capital en las funciones económicas del Estado, de realización sólo del «interés general de la burguesía», y señala que todas las medidas que adopta siempre son «una contribución a la acumulación del capital y a la explotación». Incluso, las empresas públicas siempre actúan como capital estatal que «explotan a sus trabajadores y transfieren plusvalía a otros sectores del capital»[124]. Pero si esto fuera así, no se entendería, por ejemplo, ¿por qué el neoliberalismo mundial desmontó la gran mayoría de las empresas públicas para transferirlas al capital privado, siendo que en manos públicas la plusvalía producida iba igualmente a parar a sus manos? ¿O por qué las clases trabajadoras, cuando despliegan luchas económico-políticas por fuera del Estado, en mayor o menor medida, buscan anclar en el mismo Estado, en la legalidad o en el uso del excedente económico (por ejemplo, la seguridad social),

parte de la victoria de su acción colectiva? El creer que se tratan de victorias falsas, o equivocadas, impide ver que el Estado condensa también la huella de las victorias parciales de las clases populares, en el grado de unificación parcial, conciencia colectiva y protagonismo espasmódico, hasta aquí alcanzado.

Al final, Poulantzas, al igual que otros marxistas, son absorbidos por una mirada determinista y fatalista que concluye que, como hasta hoy no hay una revolución social que ponga fin al capitalismo, todo lo que las clases populares hacen con sus luchas y todo lo que el Estado promueve con sus acciones son únicamente la «reproducción de la fuerza de trabajo en función de la elevación de su tasa de explotación» y, en general, la «reproducción del ciclo de conjunto del capital»[125]. Así, con esta lógica de las cosas, todo, absolutamente todo lo existente en la sociedad y la naturaleza es «reproducción del capital». Con lo que el resultado histórico provisional y limitado de las cosas es igual al fundamento de las cosas; olvidando que el fundamento de los procesos sociales siempre tiene un espacio de potencialidades que escapan, o pueden escapar, a la mera determinación de la dominación, una cualidad portadora de muchos otros posibles cursos de acción y articulación susceptibles de emerger en otras circunstancias.

Quien desarrollará la concepción relacional poulantziana más allá de lo realizado por Poulantzas será Jessop, integrando además las reflexiones sobre la «selectividad» estructural a su propuesta sobre el Estado.

Partiendo de que el Estado debe ser tratado como una relación social específica, lo define como una «forma de organización macropolítica» que posee un «tipo específico de orientación política»[126]. Esto le permite diferenciar entre el «poder Estatal» y el aparato estatal. El primero sería una «condensación mediada tanto institucional como discursivamente […] de equilibrio inestable de fuerzas que busca influir en las formas, propósitos y contenido de la política (*politics*), de las políticas (*policies*) y de la organización institucional (*polity*)»[127].

El aparato estatal, por su parte, es un «armazón coercitivo, administrativo y simbólico políticamente organizado, con autoridad

soberana frente a su propia población y frente a otros Estados»[128], en tanto que el núcleo del aparato «está compuesto por un conjunto relativamente unificado de instituciones y organizaciones empotradas en la sociedad y formalizadas socialmente y que son estratégicamente selectivas, cuya función socialmente aceptada es la de definir y aplicar decisiones colectivas vinculantes para los miembros de una sociedad de una determinada área territorial en nombre de un interés común o la voluntad general de una comunidad política imaginada que se identifica con ese territorio»[129].

La definición de Jessop incorpora elementos básicos de la relación estatal, como el territorio y la población[130], la cualidad vinculante de sus acciones y la voluntad general. Pero el aporte viene de la mano de lo que él denomina «selectividad estratégica» del funcionamiento y efecto estatales, entendida como la «expresión contingente de un cambiante equilibrio de fuerzas que buscan avanzar en sus respectivos intereses, a través y contra el sistema estatal», y cuyo curso y resultados, involucran en su eficacia a las fuerzas que «operan más allá de los límites formales del Estado y actúan como "multiplicadores de fuerza" o, al contrario, desvían, subvierten o bloquean sus intervenciones»[131]. Se abre así un fecundo espacio de comprensión, tanto de la aleatoriedad de las acciones y resultados que pueden desplegar los sectores activos involucrados en las luchas por la gestión estatal, como también de las condiciones de posibilidad efectiva de esas acciones influidas por la posición que adopta el conjunto de la sociedad afectada.

La potencia del concepto de «relación de fuerzas» queda desplegada en todos los ámbitos de la estructura del Estado, incluido el «poder estatal» que, en el caso de Poulantzas, había quedado exento de la intervención estructurante por parte de las luchas de clases populares. Para Jessop, en cambio, el poder estatal, en sus estructuras «estratégicamente selectivas» que habitan desiguales capacidades de influencia y oportunidades entre los sectores sociales «dentro y fuera del Estado», dependen del «contexto estratégico de la acción» presente de todas las fracciones de la sociedad, «así como de las intervenciones estratégicas pasadas»[132]. La

dominación de clase es, por tanto, un producto histórico relacional y siempre «hay un margen para que las acciones superen, eludan o socaven las limitaciones estructurales». Agencia y estructura, esta última fruto de agencias pasadas, están pues vinculadas en términos relacionales.

Debido a ello, la unidad del aparato de Estado no existe como algo pre-constituido o esencial. Es relativa y «creada en gran medida dentro del propio sistema estatal»[133], permitiendo comprender cómo es que las crisis estatales, especialmente aquellas que Jessop no ve y que resultan de la emergencia de bloques sociales populares políticamente movilizados, afectan a, y también se ven favorecidas por, las fracturas en la coherencia e integración de las instituciones del Estado[134]. Finalmente, Jessop considera que no hay nada «inherente» en el Estado moderno que lleve a plantear que, por su naturaleza, función o forma, sea siempre capitalista[135]. Aunque, claro está, históricamente se presentan un conjunto de acciones que «refuerzan el poder del capital sobre el Estado», como el uso de los ingresos fiscales en favor de la acumulación, los límites al endeudamiento o las señales ante la necesaria inversión externa, etcétera.

En consecuencia, propone diferenciar un «Estado de tipo capitalista» en el que la constitución formal del concepto incluye su determinación por el capital, del «Estado de la sociedad capitalista» que privilegia el estudio de las fuerzas sociales concretas que pueden ser adecuadas para la acumulación del capital[136].

Jessop lleva así, como corresponde, hasta sus límites los conceptos de «relación de fuerzas» y «selectividad estratégica», lo que le permite comprender la contingencia histórica y la trama fluctuante de las relaciones de las clases sociales en el Estado, que pueden asumir múltiples variables de alianzas e intereses dirigentes. Los estudios de Marx sobre el bonapartismo, que Jessop recuerda, precisamente muestran eso. Pero también visibilizan, lo que Jessop ha dejado de lado, cómo es que el «poder social» que la burguesía preserva, muchas veces cediendo el «poder político»[137], se sostiene por las acciones cotidianas elegidas de las propias clases populares, y de las fracciones de clase en la dirección del Estado, en

el ámbito del horizonte general de la sociedad capitalista. Y, por tanto, Estado capitalista.

Jessop señala que el Estado moderno apela recurrentemente a las categorías de «interés común» o «voluntad general» para presentar sus acciones, pero, para él, se trata de mera retórica política, una ilusión anclada en los «imaginarios» sociales, ya que no hay «interés general que abarque todos los posibles intereses particulares»[138]. Marx también emplea la palabra *ilusoria* para referirse a la «comunidad» que instaura el Estado, pero se trata de una ilusión bien fundada, «objetiva», no meramente retórica. Al igual que el valor-mercantil, una abstracción «propia del intelecto», pero que existe socialmente como la «objetividad abstracta» de la mercancía al representar la materialidad del «trabajo general» que contiene, el Estado como «comunidad» es una abstracción de la desigualdad real de las personas; pero es una «abstracción objetiva» bien fundada porque se asienta en una materialidad de algo común de la sociedad en el Estado, aunque claro gestionado por monopolios, por unos pocos y preponderantemente al servicio de pocos. Como veremos después, la «objetividad abstracta» o la «forma aparente» de lo universal en el pensamiento de Marx no es una mera ficción discursiva, un engaño con el que embaucar a las clases populares. Es una realidad social objetiva que se sustenta en algún tipo de materialidad social.

Esta limitación en la comprensión de la naturaleza social del Estado se amplifica al momento de prestar atención a la fuerza argumental de la «función» que posee. En la definición que plantea Jessop, sería la de aplicar «decisiones colectivas socialmente vinculantes» para todos los miembros de una sociedad. De hecho, no hay otra institución política que tenga ese privilegio. El monopolio de lo vinculante es uno de los principales monopolios del Estado. Pero, ¿cómo lo logra? Apelar al monopolio de la coerción, como lo hace Weber, no soluciona el problema, pues queda pendiente la respuesta a cómo logra ese monopolio. Jessop propone otro camino: el de la función «socialmente aceptada». Pero, ¿por qué es «socialmente aceptada» la dominación? ¿Por ingenuidad de las clases dominadas que no comprenden que el «interés común» es una ficción? ¿Por

engaño colectivo? ¿Por la habilidad embaucadora de la «idea del Estado»? La respuesta de Jessop es más elegante, pero sin escapar del terreno de la ilusión: porque «su contenido» se construye «por medio de discursos, imaginarios y proyectos políticamente relevantes»[139]. En Jessop no hay posibilidad de una explicación materialista de la función estatal, de sus imaginarios y discursos, porque tampoco hay una objetivación de la naturaleza «general», «pública», del Estado. No se puede entender la objetividad del Estado moderno sin entender la objetividad del valor de las mercancías. Incluso el propio monopolio de las grandes ficciones sociales, como el dinero o las certificaciones públicas que poseen efecto material vinculante, sólo son posibles si se sostienen en algún tipo de materialidad que crea las condiciones de posibilidad del efecto performativo del discurso y sus narrativas.

Precisamente el monopolio de ficciones sociales será el camino que emprenderá Bourdieu para trabajar el concepto de Estado. Muy crítico con los marxistas de su tiempo, desarrolló un potente aparato conceptual sobre la dominación y la formación estatal moderna que, sintomáticamente, incorpora varios conceptos de Marx como elementos centrales en su trabajo.

Uno de esos conceptos es el de «comunidad ilusoria», que Marx utiliza en su manuscrito sobre *La ideología alemana* y que le permite a Bourdieu acercarse a la dimensión paradojal del Estado como «conjunto de personas que reconocen los mismos principios universales» y que garantiza a un conjunto de agentes, dotados de una «autoridad simbólica», el que puedan obtener de la sociedad un «consenso último» a los actos que asumen[140]. El Estado supone entonces algún tipo de comunidad, en este caso, los «principios universales», compartidos por todos, respecto al funcionamiento del orden social. Esto se logra mediante un continuo proceso de centralización de recursos materiales y simbólicos (capitales) que le permiten universalizar los efectos de su monopolio. De ahí, que en uno de sus acercamientos elípticos al concepto de Estado señale que «concentración = universalización + monopolización»[141], evocando las definiciones propuestas por Marx, el Estado como monopolio de los asuntos generales o, de Gramsci, el Estado como

sociedad política + sociedad civil.

Pero el aporte central bourdiano viene del lado del segundo componente de la definición inicial, el consentimiento. El Estado es «el principio de organización del consentimiento como adhesión al orden social, a los principios fundamentales del orden social»[142], señala Bourdieu. Y eso se logra mediante la centralización del poder simbólico que le permiten «inculcar de manera universal, a escala de un determinado ámbito territorial, un principio de visión y división común, unas estructuras cognitivas y evaluativas idénticas o parecidas, que dan lugar a un "conformismo lógico" y un "conformismo moral" que garantizan "un consenso prerreflexivo", inmediato sobre el sentido del mundo que constituye el origen de la experiencia del mundo como "mundo del sentido común"»[143].

De esta manera, para Bourdieu, el Estado no necesita recurrir continuamente a la coerción para producir un mundo ordenado. Si por lo general las sociedades funcionan sin grandes sobresaltos es porque el Estado produce «estructuras cognitivas incorporadas» en los individuos «que se ajustan a las estructuras objetivas» del mundo social dominante, garantizando así «la sumisión dóxica al orden establecido»[144]. El Estado es, por sobre todo, un «instrumento de integración social»[145], en tanto puede generar una correspondencia entre «estructuras mentales» que guían las clasificaciones y adhesiones más profundas de las personas, con las «estructuras objetivas», dominantes en la vida económicas y sociales.

La correspondencia entre las «estructuras mentales» que produce el Estado con las «estructuras objetivas» de dominación viene explicada por la propia génesis histórica de la formación estatal moderna que ha llevado a que los encargados de conducir la universalización y monopolización de los diferentes poderes centralizados en el Estado, han sido por lo general miembros y representantes de las clases dominantes interesadas en su aprovechamiento. De esta manera, distintas fracciones dominantes, o dominadas entre las clases dominantes, han promovido la centralización de actividades sociales específicas en el Estado. «El Estado es el producto de la acumulación de progresiva de diferentes

especies de capital»[146], como el económico a través de los impuestos[147]; de la «fuerza física»[148]; del campo jurídico y del «territorio jurídicamente regulado»[149]; de la cultura nacional y la escuela[150], etc. La continua acumulación «de diferentes especies de capital engendra una especie de metacapital, es decir, un capital que tiene la propiedad particular de ejercer el poder sobre el capital»[151].

Pero el más importante, a decir de Bourdieu, es la concentración del «capital simbólico» que legitima las otras centralizaciones y otorga al Estado la legitimidad de clasificar, nombrar, identificar, regular e imaginar el orden social, lo que permite que el Estado se convierta en un «banco central de capital simbólico»[152] que luego tiene la virtud de transformar, como por efecto de magia, «lo particular en universal»[153].

Toda centralización es una universalización de determinados criterios particulares de determinadas personas o grupos involucrados en la disputa (cultural, política, jurídica, discursiva, idiomática) por la centralización. Y, a la vez, es también una desposesión de quienes no pueden acceder, temporal o definitivamente, a ese poder de decisión, de quienes no pueden definirlo o regularlo. Al acontecer esto, el poder de decisión recaerá en el monopolio de la burocracia estatal y en aquellos grupos involucrados en la imposición con efecto «universal» de ese bien; consagrándose de esa manera el vínculo directo entre «centralización y dominación»[154].

Este poder simbólico que concentra el Estado, (reconocimiento, crédito, reputación, confianza, etc.), no sólo legitima el orden, sino también «construye el mundo social» logrando así «la adhesión más absoluta que pueda obtener un orden social»[155]. De esta forma, para Bourdieu, el poder simbólico adquiere la dimensión de una fuerza material de dominación estructurante de la propia objetividad de la realidad social. La naturalización de esa arbitrariedad social de la dominación, da lugar a la «violencia simbólica»[156].

Con ello, Bourdieu recupera y amplía a Weber y define al Estado como «el monopolio de la violencia física y simbólica legítima»[157].

Si bien Bourdieu es cuidadoso al mencionar que el Estado es un

espacio compuesto por varios campos, todos atravesados de luchas y disputas por el control de los poderes (capitales) centralizados[158], en realidad estas luchas son de elite, competen tanto a las burocracias e instituciones encargadas de la «patrimonialización de lo público» mediante luchas internas, como a aquellos «agentes externos» que buscan apropiarse de los metapoderes del Estado[159] dedicando tiempo y esfuerzo en la participación de las reglas del campo. Cosa que las clases populares no lo hacen.

Y, entonces, ¿cómo hacer de lo público algo que en realidad no lo es?; o en palabras de Bourdieu, ¿«cómo hacer el Estado con el pueblo, pero también contra el pueblo»? La respuesta que él da es «que se entusiasme por la ilusión política» mediante la «ayuda», la «filantropía» y las «concesiones»[160]. La figura del padre, que construye, sabe y controla el juego frente al niño que aprende y mantiene el interés en el juego por medio de pequeñas concesiones, grafica lo que Bourdieu tiene en mente al momento de explicar la presencia de «lo social» en el Estado. Pero esto deja de lado dos cosas. Lo primero, que históricamente «lo social», los derechos sociales en el Estado, siempre ha venido de la mano de acciones colectivas que han perturbado o desorganizado el «campo» y las reglas regulares de determinado poder en disputa (económico, cultural, político, etc.). En algunos casos, dependiendo de la radicalidad y extensión de la movilización social, poniendo en duda los propios monopolios sobre el mismo espacio del poder estatal.

En segundo lugar, en los momentos de estabilidad de las reglas dominantes y pasividad de las clases populares, la propia arbitrariedad decisional de las elites involucradas en las disputas de los campos estatales, aparatos dirían Gramsci y Althusser, se mueven en límites impuestos por el eco de las grandes luchas sociales, o las grandes derrotas, que definen un marco de tolerancias y disponibilidades, lógicas y morales, en las que pueden desenvolverse esas arbitrariedades monopolizadas. La teoría de Bourdieu, más efectiva para los momentos de regularidad social que los momentos de excepcionalidad, tampoco toma en cuenta los efectos de la excepcionalidad en la definición de los marcos de «normalidad»

posterior.

Por otro lado, si el «poder simbólico» concentrado en el Estado, es el efecto de la centralización de los otros poderes (capitales) y le otorga la capacidad de imponer el consenso sobre las categorías de percepción y apreciación del orden social, ¿por qué habrían de presentarse como poderes públicos y no como un gran capital privado o una gran asociación de privados que también pugnan por la «centralización» del capital? La respuesta que da Bourdieu es que la manera de centralizar ese «poder simbólico» es mediante la «universalización» del efecto de ese poder. Pero eso es sólo el ejercicio del carácter vinculante de toda decisión estatal, lo que deja en pie el ¿por qué es vinculante?, ¿por qué es aceptado como universal acatado por todos los miembros de la sociedad? La producción de los universales por el Estado es el predominio de un particular. Y ya que, en la imposición de esos universales, por lo general no participan las clases populares, ¿dónde radica la fuerza de aceptación, de tolerancia, de las clases populares de ese particular devenido universal?

Decir que alcanza universalidad por el propio poder simbólico del Estado carece de consistencia, pues hace del poder simbólico algo que se sostiene por el mismo «poder simbólico». Las otras opciones de explicación serían, el monopolio de la coerción, con lo que tendríamos otra vez a Weber; o bien, el engaño, la ilusión resultante de la viveza de unos pocos ante la apatía de los otros, la mayoría.

Bourdieu, quiere eludir eso, al señalar que el poder simbólico deviene «violencia simbólica» por la interiorización en los dominados de la relación de dominación como parte de su estructura mental, que los lleva a pensar su relación con los dominantes a partir precisamente de los propios instrumentos de conocimiento instaurados arbitrariamente por la dominación[161]. Pero, antes de que la dominación se «naturalice», antes que los dominados «olviden» el origen de la arbitrariedad hecha cuerpo, ¿por qué aceptaron esa arbitrariedad inicial?, o después ¿por qué aceptan ahora las nuevas arbitrariedades que los dominantes siguen creando con el poder del Estado? Si no es la coerción, no hay otra salida que el engaño, la «teatralización», la «ilusión»[162] . Es posible que en

ciertas circunstancias haya algo de todo esto. Pero no es sostenible en el tiempo más aun cuando lo que está en juego son bienes económicos relevantes en la vida de todos, como pagar impuestos, uso de grandes propiedades públicas o bienes culturales, como devaluar el idioma regional o la especialidad laboral, etcétera.

Marx también usó el concepto de ilusión para describir al Estado, pero en él la ilusión tiene un soporte material, el conjunto de recursos «comunes» que concentra el Estado que serán dirigidos y utilizados preferentemente, pero no exclusivamente, en beneficio de una clase o sectores de clase. En Bourdieu, en cambio, el papel de soporte material de la legitimidad es el propio poder simbólico, capaz de convertir «lo individual en universal». Pero, ¿cuál es el soporte material de la producción de universales del poder simbólico? La simulación, la teatralización. Es decir, ninguno.

La arquitectura conceptual bourdiana construye una especie de lógica de la dominación perpetua, pues hace de los dominados los «cómplices» (prerreflexivos) de su dominación, ya que sus «estructuras mentales», con las que piensan la dominación, son resultado de la propia dominación. Pero la inconsistencia de este esquema lógico radica en que, no sólo olvida que las estructuras mentales por el propio hecho de tener que responder a situaciones imprevisibles y cambiantes, tiene inexorablemente una lógica gramatical, como el lenguaje, capaz de muchas otras articulaciones que escapan a las propias determinaciones de la dominación. Y, además, hay una materialidad de lo común de toda la sociedad que ha sido, es y seguirá siendo intermitentemente, excepcionalmente, objeto de disputa, por las propias clases populares que se reconocen en ese común; habilitando así una fisura, o límite, igualmente estructural a las propias estructuras de dominación políticas.

Como vemos en conjunto, pese a los notables aportes a la teoría del Estado de todos estos autores, resultan parciales a la hora de comprender la realidad histórica de la acción regular de los Estados y, peor aún, en sus momentos de crisis o excepcionalidad política como los que estamos viviendo los últimos años. En el caso de los intentos por «compactar», «desarrollar», «complementar» o «superar» la teoría de Marx sobre el Estado, los resultados son aún

más limitados.

Por ello, lo que ahora vamos a hacer es reconstruir los elementos básicos que Marx dejó en distintos escritos a lo largo de su vida y que, lejos de ser «incoherentes» o «preteóricas»[163], conforman una teoría del Estado moderno. Y veremos cómo es que el pensamiento de Marx, en su capacidad de comprender la realidad en sus límites y contradicciones, sigue siendo el horizonte «insuperable» de nuestros tiempos (Sartre)[164]; también en el ámbito de una teoría crítica del Estado y la acción política.

---

[1] «En los primeros tiempos había pocos habitantes y vivían dispersos como las fieras. Luego, al multiplicarse, se reunieron y eligieron al más fuerte y valeroso para defenderse, le hicieron jefe y le obedecieron. Fue entonces cuando nació la distinción entre las cosas buenas y honestas, y aquellas malas y perniciosas, porque, aunque denostaban al ingrato y honraban al agradecido, viendo que si uno perjudicaba a su benefactor surgían el odio y la compasión, los hombres promulgaron leyes para evitar que se les injuriase de igual modo y tipificaron castigos para quienes las contraviniesen, de donde nació el conocimiento de la justicia. De modo que, cuando después hubieron de elegir a un príncipe, no optaron por el más gallardo, sino por el más prudente y justo»; Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio,* trad. Sandra Chaparro, Madrid, Akal, 2016, p. 75.

[2] «En suma, el príncipe, que se ocupe de ganar y mantener el poder; los medios se considerarán siempre honorables y dignos de general alabanza. Y es que el vulgo se deja siempre llevar por la apariencia y el resultado final de las cosas»; Nicolás Maquiavelo, *El príncipe,* trad. Fernando Domènech Rey, Madrid, Akal, 2012, p. 127.

[3] «De esto nace una disputa; a saber: si es mejor ser amado que temido o viceversa. La respuesta es que uno desearía ser ambas cosas; mas, como es difícil conciliarlas, resulta mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos»; Maquiavelo, *El príncipe,* cit., 123.

[4] «Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, CIVITAS»; Thomas Hobbes, *Leviatán,* México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 141.

[5] *Ibid.,* p. 3.

[6] «Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estado y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza por faltar en él muchas cosas»; John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil,* Madrid, Alianza, 1990, p. 135.

[7] *Ibid.,* p. 111.

[8] Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social,* Madrid, Alianza, 1990, p. 56.

[9] *Ibid.,* p. 39.

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de lo universal,* Madrid, Alianza, 1997, p. 120.

[11] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 264.

[12] *Ibid.,* pp. 307, 37, 227.

[13] *Ibid.,* p. 171.

[14] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Madrid, Alianza, 1999, p. 538.

[15] Norbert Elias, *El proceso de la civilización,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

[16] Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch. English States Formation as Cultural Revolution,* Oxford y Nueva York, Blackwell Publishers, 1985.

[17] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado,* Barcelona, Paidós, 1993.

[18] Quentin Skinner, *El nacimiento del Estado,* Buenos Aires, Gorla, 2014.

[19] Georg Jellinek, *Teoría general del Estado,* México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

[20] Hans Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado,* México, UNAM, 1995.

[21] Robert Brenner, *New State Spaces,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

[22] David Delaney, *Territory. A short introduction,* Oxford, Blackwell, 2005.

[23] Michael Foucault, *Seguridad, territorio, población,* Madrid, Akal, 2008.

[24] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista,* Madrid, Siglo XXI, 1987.

[25] Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos,* Barcelona, Paidós, 2006.

[26] Göran Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología,* Madrid, Siglo XXI, 1987.

[27] Pierre Dardot y Christian Laval, *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente,* Barcelona, Gedisa, 2021.

[28] Toni Negri y Michael Hardt, *Imperio,* Barcelona, Paidós, 2002.

[29] Saskia Sassen, *Una sociología de la globalización,* Buenos Aires, Katz, 2007.

[30] Wolfgang Streeck, *Entre globalismo y democracia. Economía política en el neoliberalismo saliente,* Madrid, Katz, 2024.

[31] Véronique Petit, *Counting Populations. Understanding Societies,* Springer International Publisher, 2017.

[32] Michael Glennon, *National Security and Double Government,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2014.

[33] Angelo Panebianco, *Modelos de partido,* Madrid, Alianza, 1995.

[34] Martin Shefter, *Political Parties and the State: The American Historical Experience,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

[35] Peter Turchin, *End Times. Elites, counter-elites, and the path of political disintegration,* Nueva York, Penguin Press, 2023.

[36] David Runciman, *Así termina la democracia,* Barcelona, Paidós, 2019.

[37] Adam Przeworsky, *La crisis de la democracia. ¿A dónde puede llevarnos el desgaste institucional y la polarización?,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2022.

[38] Vladimir Ilich Lenin, *Obras completas,* 4.ª edición, tomo 25, Buenos Aires, Cartago, 1958, p. 409.

[39] *Ibid.,* pp. 381, 396, 457.

[40] *Ibid.,* p. 382.

[41] *Ibid.,* pp. 413, 390, 396, 457.

[42] *Ibid.,* pp. 413-415.

[43] Karl Marx, «Las luchas de clases en Francia de 1848 a1850», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* vol. I, Moscú, Progreso, 1974, p. 231.

[44] Lenin, «Sobre la cooperación» (1923), en *Obras completas,* cit., vol. 33, p. 436.

[45] Lenin, «Carta al Congreso» (diciembre de 1922), en *Obras completas,* cit., vol. 36, pp. 611, 605.

[46] Lenin, «XI Congreso del P.C. (b) R» (marzo-abril de 1922), en *Obras completas,* cit., vol. 33, p. 255.

[47] Lenin, «La crisis del partido», en *Obras completas,* cit., vol. 32, p. 39.

[48] Lenin, «Las tareas inmediatas del poder soviético», en *Obras completas,* cit., vol. 27, p. 238.

[49] «La tarea de gobernar el Estado, que se plantea hoy en primer plano ante el Poder soviético, tiene, además, la peculiaridad de que ahora se trata –y quizá por vez primera en la historia contemporánea de los pueblos civilizados– de una gobernación en la que adquiere primordial importancia no la política, sino la economía. Por lo común, la palabra *gobernación* se vincula, precisamente y ante todo, a una labor que es predominantemente, e incluso puramente, política. Sin embargo, los propios fundamentos, la propia esencia del Poder soviético, como también la esencia misma de la transición de la sociedad capitalista a la socialista, consiste en que las tareas políticas ocupan un lugar subordinado respecto de las tareas económicas»; «Primera variante del articulo "Las tareas inmediatas del poder soviético"», en V. I., Lenin, *Obras completas,* 5.ª edición, vol. 36, Moscú, Progreso, 1986, p. 136.

[50] «Para poner fin a la miseria del pueblo hay que implantar el régimen socialista, «es decir, quitarles a los grandes terratenientes sus fincas, a los industriales sus fábricas y a los banqueros sus capitales, destruir la propiedad privada sobre esos bienes y entregarlos en manos de todo el pueblo trabajador en todo el Estado. Cuando esto se haga, no serán las gentes ricas, que viven del trabajo ajeno, quienes dispondrán del trabajo de los obreros, sino los obreros

mismos y los representantes elegidos por ellos. Entonces, los frutos del trabajo en común y las ventajas derivadas de todas las mejoras y de las máquinas redundarán en beneficio de todos los trabajadores, de todos los obreros»; «A los pobres del campo», en V. I. Lenin, *Obras completas,* 4.ª edición, vol. 6, Buenos Aires, Cartago, 1958, p. 390.

[51] Lenin, «El Estado y la Revolución», en *Obras completas,* cit., vol. 25, p. 390.

[52] «La guerra y el desarrollo obligan a todos los países a pasar del capitalismo monopolista al capitalismo monopolista de Estado. Tal es la situación objetiva. Pero en momentos revolucionarios, en una revolución, el capitalismo monopolista de Estado lleva directamente al socialismo»; «Revisión del programa del partido» (octubre de 1917), en *Obras completas,* cit., vol. 26, p. 158.

[53] *Ibid.,* p. 94. También, «La catástrofe que nos amenaza y como combatirla», en *Obras completas,* cit., vol. 25, pp. 349-350.

[54] Lenin, «Sobre el infantilismo de la izquierda y el espíritu pequeñoburgués» (1918), en *Obras completas,* cit., vol. 27, p. 327.

[55] Lenin, «VII Conferencia del Partido de la Provincia de Moscú» (1921), en *Obras completas,* cit., vol. 33, p. 76.

[56] «El problema consiste –tanto en el aspecto teórico como práctico– en encontrar los métodos acertados para llevar el inevitable (hasta cierto grado y durante un periodo determinado) desarrollo del capitalismo al cauce del capitalismo de Estado, en qué condiciones hacerlo y cómo asegurar, en un futuro próximo, su transformación en socialismo»; Lenin, «El impuesto en especie», en *Obras completas,* cit., vol. 32, p. 339.

[57] Lenin, «XI Congreso del P.C. (b) R», cit., p. 278.

[58] Al referirse al aparato estatal, Lenin señala: «A decir verdad, lo hemos heredado del antiguo régimen, y era absolutamente imposible modificarlo a tan corto plazo […]. En términos generales, es imposible modificar un aparato, en una medida suficiente en cinco años, dadas sobre todo las condiciones en que se realizó entre nosotros la revolución». Y cuatro días después añade: «Se afirma que era necesaria la unidad del aparato. ¿De dónde emanaban esas afirmaciones? ¿No provenían acaso del mismo aparato de Rusia, que, como ya lo dije en un número anterior de mi diario, tomamos del zarismo, limitándonos a recubrirlo ligeramente con un barniz soviético?»; Lenin, «Carta al Congreso» (26-30 de diciembre de 1922), en *Obras completas,* cit., vol. 36, pp. 604 y 611.

[59] Lenin, «Sobre la cooperación» (enero de 1923), en *Obras completas,* cit., vol. 33, pp. 430-437.

[60] «El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio –el concepto de "territorio" es esencial a la definición– reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima»; Weber, *Economía y sociedad,* cit., p. 1056.

[61] «Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la

pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente»; *ibid.,* pp. 43-44.

[62] *Ibid.,* p. 1057.

[63] Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 2 *(Cuadernos 6-11 [1930-1935]),* Cuaderno 6, § 88, Madrid, Akal, 2023, p. 70.

[64] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* cit., vol. 3 *(Cuadernos 12-29 [1932-1935]),* Cuaderno 15, § 10, p. 233.

[65] «En Oriente, el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente había una ajustada relación entre estado y sociedad civil, y cuando había agitación en el Estado inmediatamente se desvelaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortines y casamatas…»; Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 2, cit., Cuaderno 7, § 16, p. 160.

[66] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 3, Cuaderno 13, § 17, p. 72.

[67] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 3, cit., Cuaderno 12, § 1, p. 12.

[68] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 2, Cuaderno 6, § 24, p. 24.

[69] «El máximo de capacidad del legislador se infiere del hecho de que a la perfecta aplicación de las directrices corresponde una perfecta predisposición de los organismos de ejecución y de comprobación, y una perfecta comprobación del consenso "espontáneo" de las masas, que deben "vivir" esas directrices, modificando sus costumbres propias, su propia voluntad, sus propias convicciones conforme a esas directrices y a los fines que se propone alcanzar»; Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 3, Cuaderno 14, § 13, p. 150.

[70] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* vol. 1 *(Cuadernos 1-5 [1929-1932]),* Cuaderno 1, § 44, Madrid, Akal, 2023, p. 53.

[71] El Programa de la Internacional Comunista aprobado en el VI Congreso de 1928 establecía: «La conquista del poder político por el proletariado es el derrumbamiento violento del poder burgués, la destrucción del aparato capitalista de Estado (ejército burgués, policía, jerarquía burocrática, tribunales de justicia, parlamento, etcétera), y su sustitución por nuevos órganos del poder proletarios, el cual es, ante todo, un arma para el aplastamiento de los explotadores»; VI Congreso de la Internacional Comunista, *Tesis, manifiestos y resoluciones,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1977, p. 271.

[72] Louis Althusser, *Sobre la reproducción,* Madrid, Akal, 2015, p. 110.

[73] Louis Althusser, «El marxismo como teoría finita», en VV.AA., *Discutir el Estado,* México, Folios, 1992, p. 15.

[74] Althusser, *Sobre la reproducción,* cit., pp. 111 y 117.

[75] *Ibid.,* pp. 112-113.

[76] *Ibid.,* pp. 116, 114-115.

[77] *Ibid.,* pp. 195, 129, 120, 240.

[78] *Ibid.,* pp. 149, 200.

[79] «Para resumir la "teoría marxista del Estado" sobre este punto, podemos

recordar que los clásicos del marxismo siempre han dicho: 1/ que el Estado es el Aparato (represivo) de Estado; 2/ que se ha de distinguir el Poder de Estado del Aparato de Estado; 3/ que el objetivo de la lucha de clases tiene que ver con la detentación del Poder de Estado y, en consecuencia, con la utilización, por las clases (o alianza de clases, o de fracciones de clases) detentadoras del poder de Estado, del Aparato de Estado en función de sus objetivos de clase»; *ibid.,* p. 111.

[80] «[…] es su Estado, el Estado de la burguesía, en el sentido en que esta detenta el poder de Estado y lo ejerce, por intermediación del aparato represivo y de los aparatos ideológicos de Estado»; *ibid.,* p. 117.

[81] Althusser, «El marxismo como teoría finita», cit., p. 17.

[82] Althusser, *Sobre la reproducción,* cit., pp. 168, 226, 266.

[83] Althusser, «El marxismo como teoría finita», cit., p. 17.

[84] Karl Kautsky, «El camino del poder», en *La revolución social. El camino del poder,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978, p. 206.

[85] Althusser, «El marxismo como teoría finita», cit., p. 17.

[86] Althusser, *Sobre la reproducción,* cit., pp. 150, 264.

[87] *Ibid.,* pp. 212, 251.

[88] *Ibid.,* p. 220.

[89] «Diremos, por tanto, no considerando más que a un sujeto (tal individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material por cuanto sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales ellos mismos definidos por el aparato ideológico material del que derivan las ideas de este sujeto»; *ibid.,* p. 300.

[90] Rudolf Hilferding, *El capital financiero,* Madrid, Tecnos, 1963.

[91] Alberto Bonnet y Adrián Piva (comps.), *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado,* Buenos Aires, Herramienta, 2017, p. 152.

[92] «Y el Estado no puede ser investigado sólo como el "distribuidor", como el estado "de bienestar" o como el "Estado social", sino que sus funciones deben ser consideradas como restringidas por la necesidad de producir las mercancías antes de distribuirlas: i. e., el Estado, especialmente en el "Estado social", desempeña funciones especiales respecto de la reproducción del capital sobre la base de contradicciones de la etapa específica del desarrollo histórico del capital. Un análisis marxista, en consecuencia, debe considerar a la "distribución del ingreso nacional" como un momento en el proceso de producción y circulación del capital y debe intentar entender las funciones del estado sobre esta base»; Wolfgang Müller y Christel Neusüß, «La ilusión del Estado social y la contradicción entre trabajo asalariado y capital», en Bonnet y Piva (coords.), *Estado y capital,* cit., p. 170.

[93] *Ibid.,* pp. 200, 224.

[94] Sybille von Flatow y Freerk Huisken, «El problema de la derivación del estado burgués. La superficie de la sociedad burguesa y las condiciones generales de la producción», en Bonnet y Piva (coords.), *Estado y capital,* cit., p. 364.

[95] Elmar Altvater, «Algunos problemas del intervencionismo del Estado», en

Bonnet y Piva (coords.), *Estado y capital,* cit., p. 235.

[96] Muller y Neusüß, *op. cit.,* pp. 212 y 238.

[97] Altvater, *op. cit.,* p. 246.

[98] von Flatow y Huisken, *op. cit.,* p. 364.

[99] «[…] los propietarios de las fuentes de ingreso trabajo, tierra y capital dependen, como propietarios privados, del mantenimiento de las condiciones de las relaciones económicas, como se desprende de la propiedad privada misma. La protección y la garantía de la propiedad privada de uno contra su apropiación por parte de no-propietarios o propietarios de otras fuentes de ingreso es la demanda común de todos los propietarios privados, constituye el primer interés básico, común a todos y, por lo tanto, general»; *ibid.,* p. 351.

[100] Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo,* México, Siglo XXI, 1979, p. 154.

[101] *Ibid.,* p. 169.

[102] Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* México, Siglo XXI, 1970, ppr. 43-44.

[103] Poulantzas, *Estado, poder y socialismo,* cit., pp. 103, 117.

[104] *Ibid.,* pp. 140, 320.

[105] *Ibid.,* pp. 65-73.

[106] *Ibid.,* pp. 117, 64, 72, 135.

[107] *Ibid.,* pp. 92-98.

[108] *Ibid.,* pp. 169, 206.

[109] *Ibid.,* pp. 55, 161-163.

[110] *Ibid.,* pp. 161-165.

[111] «Esta armazón (material del Estado) consiste en mecanismos internos de reproducción de las relaciones de reproducción de las relaciones de dominación: admite la presencia de clases dominadas en su seno pero justamente como tales clases dominadas […]. Si las luchas populares están constitutivamente presentes en las divisiones del Estado bajos las formas más o menos directas de la contradicción clases dominantes-clases dominadas, lo están también bajo una forma mediatizada: el impacto de las luchas populares en las mismas clases y fracciones dominantes»; *ibid.,* p. 173.

[112] *Ibid.,* pp. 170 y 172.

[113] *Ibid.,* pp. 97 y 171.

[114] «[…] la unidad, a través de sus fisuras, del poder del Estado […] está inscrita en la armazón jerárquico-burocratizada del Estado capitalista, efecto de la reproducción en el seno del Estado de la división social del trabajo […]»; *ibid.,* pp. 164-165.

[115] «El poder de las clases populares en el seno del Estado modificado en el seno de un Estado capitalista no modificado es imposible, no sólo en virtud de la unidad del poder del Estado de las clases dominantes, […] sino en virtud también de la armazón material del Estado»; *ibid.,* p. 172.

[116] *Ibid.,* pp. 45, 38.

[117] Nicos Poulantzas, *Hegemonía y dominación en el Estado moderno,* Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, 1973, p. 53.

[118] «Aquí los procedimientos ideológicos aparecen con mucho mayor significación: materializando la ideología, que le atribuye la representación del interés general y del bienestar común por encima de las clases, ocurre que el Estado asume directamente funciones económicas, ocultando al mismo tiempo a las clases populares su verdadero contenido de clase»; Poulantzas, *Estado, poder y socialismo,* cit., p. 224.

[119] Las relaciones de producción «constituyen el basamento primero de la materialidad institucional del Estado y de la separación relativa de la economía, que caracteriza a su armazón como aparato»; *ibid.,* p. 58.

[120] «Hasta tal punto sigue siendo cierto que el Estado tiene una materialidad propia: no sólo una modificación de la relación de fuerzas en el seno del Estado no basta para transformar esa materialidad, sino que esa misma relación no puede cristalizarse en el seno del Estado más que en la medida en que se transforman sus aparatos»; *ibid.,* p. 320.

[121] *Ibid.,* pp. 18, 142, 150.

[122] «Sin embargo existe, es evidente, una serie de funciones de Estado –por ejemplo, la seguridad social– que no se reducen en modo alguno a la dominación política»; *ibid.,* p. 7.

[123] *Ibid.,* pp. 150, 153.

[124] *Ibid.,* pp. 205, 209-212, 221.

[125] *Ibid.,* pp. 215, 207, 225.

[126] Bob Jessop, *El Estado. Pasado, presente y futuro,* Madrid, Catarata, 2017, pp. 38 y 96.

[127] *Ibid.,* p. 48.

[128] *Ibid.,* p. 67.

[129] *Ibid.,* p. 93.

[130] *Ibid.,* pp. 70, 75, 76.

[131] *Ibid.,* p. 99.

[132] *Ibid.,* pp. 100-102.

[133] *Ibid.,* pp. 135.

[134] «No existe garantía de que el Estado moderno vaya a ser siempre (o llegue a ser alguna vez) principalmente capitalista en su naturaleza e, incluso cuando los representantes del capital y la racionalidad capitalista están profundamente integrados en su matriz organizativa, los proyectos de Estado normalmente tienen en cuenta otras exigencias funcionales y a la sociedad civil con el fin de promover la integración institucional y la cohesión social dentro de los límites territoriales del Estado»; *ibid.,* pp. 166, 174, 136.

[135] *Ibid.,* pp. 140, 154-155.

[136] *Ibid.,* pp. 172-173.

[137] Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en K. Marx y F.

Engels, *Obras escogidas,* cit., vol. I, Moscú, p. 447. También hay edición a cargo de Clara Ramas San Miguel en Madrid, Akal, 2023.

[138] «Sea lo que sea lo que la retórica política del interés común o la voluntad general pueda sugerir, estas son siempre "ilusorias" en la medida que los intentos de definición se fundan en un terreno estructural y discursivo estratégicamente sesgado e involucra una articulación y una agregación diferencial de intereses, opiniones y valores. El interés común o la voluntad general siempre es asimétrico, y margina o determina unos intereses al tiempo que privilegia otros. Nunca hay un interés general que abarque todos los posibles intereses particulares»; Jessop, *op. cit.,* p. 95.

[139] «Un rasgo que distingue a los estados normales es la naturaleza socialmente reconocida de las funciones políticas de un Estado para esa sociedad. Sin embargo, las formas en que esto es expresado e institucionalizado varían. Llamo a estas funciones "socialmente reconocidas" porque su contenido se constituye en parte por medio de discursos, imaginarios y proyectos políticamente relevantes»; *ibid.,* p. 94.

[140] Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado,* Barcelona, Anagrama, 2014, p. 26.

[141] *Ibid.,* p. 267. Más abajo, reafirma: «el proceso de constitución de lo universal se acompaña de un proceso de monopolización de lo universal y, al mismo tiempo, de un proceso de desposesión de lo universal»; *ibid.,* p. 318.

[142] *Ibid.,* p, 14.

[143] Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas,* Barcelona, Anagrama, 1999, p. 227.

[144] *Ibid.,* p. 235.

[145] Bourdieu, *Sobre el Estado,* cit., p. 236.

[146] *Ibid.,* p. 258.

[147] *Ibid.,* p. 285.

[148] *Ibid.,* p. 275.

[149] *Ibid.,* pp. 288, 483.

[150] *Ibid.,* pp. 297, 311.

[151] *Ibid.,* p. 273.

[152] *Ibid.,* pp. 283, 285, 299.

[153] *Ibid.,* p.54.

[154] *Ibid.,* p. 315.

[155] *Ibid.,* pp. 155-258.

[156] *Ibid.,* p. 224.

[157] *Ibid.,* pp. 140, 471.

[158] «El Estado no es un bloque, es un campo. El campo administrativo, como sector particular del campo del poder, es un campo, es decir, un espacio estructurado según las oposiciones ligadas a formas de capital específicas, a intereses diferentes. Estos antagonismos, cuyo lugar es dicho espacio, tienen que ver con la división de las funciones organizativas asociadas a los diferentes cuerpos»; *ibid.,* p. 36.

[159] *Ibid.,* pp. 41, 51.

[160] «Una ley fundamental de la teoría de los campos: si ustedes no tienen un mínimo de oportunidades en el juego, no juegan. Si usted juega a las canicas con su hijo, tendrá que dejarle ganar de vez en cuando, si no, le dirá: "no juego más contigo, siempre ganas…". Podría decirse que, en cierto sentido, todo el siglo XIX es una especie de trabajo alrededor de una frontera: ¿cómo dar lo suficiente para que nos dejen en paz?»; *ibid..,* pp. 488, 489.

[161] «La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparten con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de relación de dominación, hacen que esta se presente como natural»; Bourdieu, *Meditaciones pascalianas,* cit., pp. 224-225.

[162] «El Estado es una ilusión bien fundada, ese lugar que existe porque pensamos que existe»; Bourdieu, *Sobre el Estado,* cit., p. 23. También, «para obtener ese efecto de des-particularización, ese conjunto de instituciones que llamamos "el Estado" debe teatralizar lo oficial y lo universal, debe crear el espectáculo del respeto público por las verdades públicas […]. Debe crear el espectáculo de lo universal…»; *ibid.,* p. 47.

[163] Bob Jessop, «El Estado», en Marcello Musto (ed.), *El renacer de Marx. Nuevas interpretaciones y conceptos claves,* Madrid, Akal, 2024, p. 363.

[164] «[…] bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son raras. Entre el siglo XVII y XX, veo tres que señalare con nombres celebres: están el "momento" de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a su vez en el humor de todo pensamiento articular y en el horizonte de toda cultura, son insuperables en tanto no se supera en momento histórico del cual son expresiones»; J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica,* Libro I, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 17.

CAPÍTULO II

Estado y mercancía. La abstracción como objetividad social moderna

¿Por qué la crítica de las teorías del Estado precede a la crítica de la economía política en Marx? Una respuesta inicial de sentido común sería porque fue la manera en como Marx, emprendió su compromiso político, y la crítica de la realidad, a partir de las características del debate intelectual en el que le tocó desenvolverse junto a los jóvenes hegelianos. Pero, en realidad, el ambiente de discusión que lo rodeaba era en general el filosófico y, en particular, la crítica de la religión y las ideologías[1].

La crítica del Estado no es por tanto una casualidad circunstancial. Es una elección. Es la crítica de la «forma elemental» bajo la que se presenta la organización política de la sociedad moderna: como una relación fundamentalmente política. Las leyes, los sistemas de gobierno, las instituciones gubernamentales frente a las cuales todas las personas están convocadas permanentemente a tomar posición para refrendarlas, para aceptarlas o atacarlas, son los vínculos diarios en los que los individuos reactualizan o y modifican sus relaciones entre sí como cuerpo colectivo. Ser parte de una sociedad y de su destino pareciera sólo validarse al formar parte de los vínculos políticos en su interior. Pero ello es sólo la apariencia[2], la manera de manifestarse de una realidad más compleja y profunda que abarca al hecho político, pero que también lo desborda. Como ya lo mostró Feuerbach para el caso de la religión, esa es una inversión de la realidad que lleva a que lo creado por las personas se sobrepongan sobre ellas para aparecer como creadores de los que las crearon[3].

La crítica del Estado (1842-1845), que comienza con su separación

de la religión[4], es, por tanto, el ingreso metodológico necesario para la crítica de la economía política (1844-1883). No es casual que, a lo largo de todos sus años de estudio, se haya propuesto, de manera recurrente, el escribir un libro, o un capítulo, sobre el Estado. En 1844, redacta un esquema sobre la historia del nacimiento del Estado moderno[5]. En la famosa *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, Marx enumera las grandes áreas que sus estudios abordarán:

1) Las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto.
2) Las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Circulación. Crédito (privado).
3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma de Estado. Considerada en relación consigo misma. Las clases «improductivas». Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración.
4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio.
5) El mercado mundial y las crisis[6].

Poco después, ya en la redacción de los *Grundrisse* (1857-1858), al volver a recapitular los libros que abarcara su investigación económica de la sociedad capitalista, vuelve a mencionar el libro sobre el Estado[7]. Ese mismo año, en una carta a Lasalle, señala que está trabajando en seis libros: el capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, el Estado, luego el comercio internacional y finalmente el mercado mundial[8]. En 1862 considera que, tras la publicación futura de su nuevo libro sobre *El Capital*, y la ya existente de la C*ontribución* de 1859, varios de los temas pendientes del plan de publicaciones pueden derivarse de esas obras

y realizarlo otras personas. Pero, y esto es relevante en relación a las corrientes «instrumentalistas», en el caso del Estado, eso no es posible, por lo que sería necesario escribir uno sobre la relación entre las «distintas formas de Estado y las varias estructuras económicas de la sociedad»[9].

El estudio del Estado no es, por tanto, un tema irrelevante, secundario o inmediatamente inferible de las otras investigaciones de Marx. Es un tema central y forma parte importante de la estructura de la *crítica de la economía política* desplegada por Marx. Y si bien no llegó a escribir el libro que había pensado, su teoría del Estado está desplegada a lo largo de toda su obra y de manera paralela a la crítica de la economía política. En algunos momentos, con mayor sistematicidad, como en 1843 con su crítica a Hegel, en 1851 con *El Dieciocho Brumario*, en 1871 con *La guerra civil en Francia* o en 1880 en sus *Cuadernos etnológicos;* en otros, de manera más fragmentada y genealógica, como en *La ideología alemana* y los *Grundrisse*, etc. Lo importante en todo caso es que no es un desarrollo conceptual por etapas, maduraciones o superaciones que van abandonando lo escrito inicialmente. A lo largo de toda su producción intelectual, se va desarrollando una concepción sistemática del Estado que se va enriqueciendo con el tiempo, pero sin desechar lo trabajado anteriormente. Al contrario, hay nuevos acercamientos al Estado, precisamente por lo investigado y escrito previamente. No hay «abandonos» de cosas dichas, sino ampliaciones, desdoblamientos, nuevas reflexiones que se sostienen por lo anteriormente dicho y se complementan. La teoría del Estado de Marx es por ello, un cuerpo conceptual en movimiento histórico que va mostrando distintas facetas de crecimiento según los temas que va debatiendo.

El punto de partida de la crítica del Estado será, precisamente, el de su cualidad centralizadora de los «asuntos públicos», que expresarían un tipo de vida en común de un conglomerado humano territorialmente delimitado. La crítica de Marx al Estado parte de la comprensión del fundamento de la vida en común de la sociedad, que no es un producto del Estado, aunque así aparezca; sino que resulta de algo que no se ve a simple vista, como son los vínculos

materiales de la sociedad, los mercados regionales, relaciones laborales tradicionales, etc. Ciertamente, los Estados, mediante guerras o tratados, pueden fracturar muchos de esos vínculos económicos. O, como lo estudiado después en *El Capital*, en el capítulo de «La llamada acumulación originaria», el propio Estado puede promover, mediante formas expropiatorias o coloniales, la densificación de esos vínculos económicos capitalistas territorializados, incluidos la separación de los trabajadores de los medios de producción, el disciplinamiento salarial de la fuerza de trabajo, etcétera[10].

Pero, en todos los casos, las formas estatales se irán estabilizando en su regularidad precisamente a partir de las características de esas interrelaciones económicas geográficamente cohesionadas a las que Marx denomina «condiciones generales, colectivas de producción» y «riqueza social reproductiva»[11], que forman un entorno básico de unificación de los miembros de la sociedad. Resumiendo su propio trabajo crítico que inició en 1843 frente a la teoría del Estado de Hegel, Marx escribe en 1858: las «formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida»[12].

La misma lógica procesual sobre el fundamento del Estado, Marx la volverá a emplear al iniciar el estudio de la forma económica capitalista en su conjunto, que comienza desde el modo en que se presenta cotidianamente, la mercancía, que aparenta tener vida y poder propios en tanto cosa; para desembocar luego en la «oculta sede de la producción»[13], que es donde radica la energía vital y constitutiva de la sociedad moderna, incluido el fetichismo de su forma mercancía.

Pero, además, en tanto el individuo moderno que actúa bajo esas condiciones de «reproducción» social, se caracteriza por su desagregación, por la separación y regularmente por el enfrentamiento entre unos y otros, debido a sus propiedades, ya sea de medios de producción, de fuerza de trabajo o de condiciones de vida material; entonces, hablar de alguna unidad que los agrupe, ya sea en su actividad económica o para su actividad política, requiere

abstraerse de esas diferencias objetivas de sus formas de vida.

En el caso de la vida política, o ciudadanía moderna, la abstracción de esas diferencias materiales de las personas ha de ser el primer paso para dar cuerpo al Estado, en el que los individuos serán reconocidos como partícipes de una entidad política «común» que les reconoce derechos. En 1843, en momentos de la crítica del Estado, escribe:

> Por tanto, para comportarse como ciudadano real del Estado, para adquirir significación y actividad políticas, el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización, ya que la única existencia que encuentra para ser ciudadano del Estado es su individualidad pura y simple, toda vez que la existencia del Estado en cuanto gobierno se lleva a cabo sin él y su existencia dentro de la sociedad civil se lleva a cabo sin el Estado. Sólo puede ser ciudadano del Estado dentro de la contradicción con estas comunidades únicamente existentes, es decir, en cuanto individuo. Su existencia como ciudadano del Estado es una existencia situada fuera de su existencia común y, por tanto, una existencia puramente individual[14].

La igualdad de derechos de las personas en el Estado moderno, la ciudadanía política, requiere dejar de lado las diferencias objetivas que presentan en términos de propiedad, ingresos y riqueza. El Estado los trata como ciudadanos en tanto humanos abstraídos de su realidad material y, a cambio de ello, poseedores de derechos. Es decir, el Estado moderno se presenta inicialmente como una abstracción radical: «Huelga decir que la primera determinación de la realidad del Estado es una determinación abstracta»[15], escribe Marx en 1843. En 1857, en los *Grundrisse,* reafirma la idea: «los individuos son ahora dominados por abstracciones»[16].

Este proceso de abstracción de la realidad material de las personas para dar lugar a su realidad política en el Estado moderno es uno de los pilares de la crítica de Marx a las teorías del Estado prevalecientes en su época, y fundamenta el inicio de su teoría del Estado. Pero a la vez, es procesualmente similar a la crítica de las teorías económicas del valor de la mercancía, y el punto de partida de su teoría del valor de la riqueza moderna. Veamos.

En correspondencia a lo que había descrito sobre el Estado moderno como producto de una abstracción, en 1867, en la redacción de *El Capital,* desarrolla esta lógica para hallar el valor de las mercancías y señala que la posibilidad de intercambiabilidad de dos productos de trabajos diferentes por productores aislados unos de otros, «sólo puede consistir en la abstracción de su desigualdad real» a fin de permitir la presencia de un «común» a ambos, a saber, el «trabajo abstractamente humano»[17]. De esta forma, la abstracción que da lugar y se sostiene en una objetividad social, el «trabajo abstracto» presente en todas las mercancías, deviene una «objetividad abstracta»[18] poseedora de la fuerza para irradiarse socialmente y dar lugar al proceso de intercambiabilidad de la riqueza material en el capitalismo. Por ello, este tipo de abstracción es una realidad «social»[19].

Lo mismo sucede con el Estado moderno. Como veremos más abajo, al ser inicialmente, un tipo de abstracción de la sociedad divida en clases sociales, pero que se objetiva en la materialidad de los bienes públicos centralizados, deviene también una «realidad abstracta»[20] con capacidad de producir efectos materiales en la organización de la soberanía política de la sociedad.

Mas este poder creador que posee la «idea» bajo la forma de «abstracción objetiva» requiere condiciones históricas de posibilidad. No surge ni se forma ni adquiere fuerza social material en cualquier circunstancia: «las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos. Entonces deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular […]. La indiferencia hacia un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la que los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en el que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente»[21]. La «abstracción objetiva» es un producto específico de la sociedad moderna y, como lo muestra Marx en sus estudios, primero del Estado y luego de la mercancía, es una de sus características fundantes: «La abstracción del Estado como tal sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida

privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno»[22].

La comprensión de la abstracción del Estado moderno es, por ello, el antecedente del desentrañamiento de la abstracción de la forma valor de la riqueza en el capitalismo; aunque la abstracción de la forma valor sea objetivamente la condición de la abstracción de la forma Estado. En consecuencia, la crítica del Estado no sólo es la condición de la crítica de la economía política, sino que, además, de cierta manera, no es posible comprender la crítica de la economía capitalista sin previamente entender la crítica de la forma estatal.

La sociedad burguesa como común abstracto

Vimos arriba que, como la «objetividad abstracta» que se expresa como valor-mercantil de las cosas y Estado moderno, Marx las extrae de la «unidad» de la estructura social. Son modos de expresar su abstracción. La forma-valor de la riqueza y la forma-Estado de la política, lo son en tanto esas abstracciones permiten expresar algo «común» de la sociedad, es decir, en tanto representan un «carácter social». En el caso de la mercancía, el valor que representa es el «trabajo humano abstracto» cristalizado en cada mercancía, que es común a cada una de ellas y que permite su valor de intercambiabilidad. El trabajo abstracto es la sustancia del valor. En el caso del Estado, lo «común» de los integrantes de una sociedad que ha de ser objeto de abstracción, es algún tipo de «comunidad» que los unifica de manera básica.

En la *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* de 1843, anota: «la comunidad, la esencia comunista dentro de la que el individuo existe, es la sociedad civil»[23]. En 1844, escribe que, en la sociedad moderna, el intercambio de productos entre las personas da lugar al «acto social», a una «comunidad» que, al estar mediada por la propiedad privada, está enajenada, lo que produce «la integración de los hombres dentro de la propiedad privada»[24]. En los *Grundrisse* habla de la sociedad burguesa como la «entidad

comunitaria»[25] en cuyo interior todo individuo se reproduce y «es a su vez una condición general de la actividad productiva del individuo»[26]. En los borradores de la redacción del tercer tomo de *El Capital* apunta cómo son las relaciones de producción con las que fundan «toda la configuración de la entidad comunitaria económica» de cualquier estructura social en el tiempo y, «por consiguiente, también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia»[27].

Nuevamente hay dos movimientos continuos en la reflexión de Marx a lo largo del tiempo. Primero, es la «vida burguesa» (1843), «las relaciones de producción» (1865), las que configuran un tipo de unificación social, de «entidad comunidad» que articula a las personas entre sí y con las cosas. En su vida real las personas no son átomos dispersos, sino, desde su nacimiento, miembros de una colectividad producida por específicas relaciones de trabajo, propiedad sobre las cosas y de cultura. Es una «comunidad» porque se trata de vínculos generados por las personas, por su trabajo, por su esfuerzo cotidiano y creatividad. El capitalismo es un producto social, no sólo de los empresarios; de hecho, ellos son los menos relevantes, aunque la organización resultante le beneficie. Pero el mundo de los bienes materiales, de la cultura y la política, de los preceptos lógicos, morales y procedimentales ante el mundo de objetos y personas, etc., todo involucra a la totalidad de los miembros de la entidad social, a trabajadores asalariados, a campesinos, profesionales, a trabajadores del hogar, comerciantes, estudiantes, etc. Es el trabajo cotidiano de cada individuo, por muy individual que sea, sus proyectos y emociones compartidas los que crean la red de vínculos de «mutua dependencia»[28] que llamamos sociedad, una «entidad comunitaria». Pero en el capitalismo, afirma categóricamente Marx, esta «comunidad» no es directa. Es abstracta, está mediada por cosas, como si se tratara de «relaciones sociales de cosas»[29]. En 1871 la llama unidad «ficticia»[30]. No resulta de la interacción directa de los trabajos concretos de los productores, lo que supondría la interacción inmediata, «directamente social», de trabajos concretos con trabajos concretos de un mismo «organismo social»[31], es decir, de valores de uso

como modo social de expresión y circulación de la riqueza colectiva.

En el capitalismo, la integración e interacción de los trabajos concretos y gran parte de las interacciones humanas están mediadas por una abstracción, por el «trabajo humano general»[32] contenido en cada trabajo concreto. Esto es, por el valor de cambio. La sociedad moderna no interconecta los productos de las actividades de las personas para satisfacer necesidades, la riqueza social, por el propio «contenido material de la riqueza»[33] o valor de uso, si no por una abstracción inscrita en cada producto específico de productores privados individuales que permite su intercambiabilidad: el ser producto del «trabajo humano general» , es decir, el ser esfuerzo humano dirigido a un fin y que está inscrito como un concepto práctico por el intelecto social.

En la sociedad moderna, la interrelación de las actividades humanas individuales, de su creatividad y sus emociones no pueden vincularse directamente porque no tienen algo en común que las unifique directamente como parte del trabajo asociado de los productores directos soberanos, como parte de un cuerpo social. Son, por el contrario, «producto de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros». Entonces su interacción no tiene un soporte de una producción en común. Lo único en común que viabiliza su interacción e intercambio, es la abstracción de su cualidad concreta, la abstracción de su producción privada, separados unos de otros. Y esa abstracción que finalmente los unifica es el que todos los productos y las actividades humanas son «mera gelatina de trabajo humano indiferenciado», «trabajo abstractamente humano». Y en tanto esas mercancías son «cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores»[34].

En la realidad no existe «trabajo humano general» visible o palpable en alguna forma material. Sólo existen trabajos humanos concretos que producen una silla, una computadora, un edificio, un programa, etc., y que se manifiestan en cosas concretas, es decir, valor de uso concretos o «forma natural». Por eso Marx habla que la objetividad del valor de la mercancía que permite su intercambiabilidad no tiene ni un «átomo»[35] de alguna «sustancia

natural». Pero el que estos trabajos concretos puedan interactuar para intercambiarse, tiene que «mirarse» e «igualarse» en algo que no es palpable, pero que pueden representar objetivamente: ser fruto de un «gasto de fuerza de trabajo humano» en general, es decir, una abstracción de todos los trabajos concretos que toman cuerpo en un valor de uso concreto. Esta igualación de los trabajos concretos, de los productos concretos por medio de una «objetividad espectral»[36], la objetividad del trabajo humano indiferenciado, es una «cosa propia del intelecto». Una abstracción social que produce efectos prácticos y forma parte de la realidad. Una «abstracción objetiva»[37], una «abstracción real»[38].

La «objetividad abstracta», nos lo recuerda Sohn-Rethel, no es una abstracción «generada por la razón», como la que resulta del pensamiento matemático que deliberadamente ejecuta secuencias lógicas de abstracción mental[39]. La «objetividad abstracta» surge de los «actos» de las personas, de los «comportamientos efectivos», dice Heinrich[40]; en palabras de Žižek, como «postulados implícitos»[41] de la acción. Ciertamente, Marx habla del uso social de la abstracción del valor como algo que las personas «no lo saben, pero lo hacen»[42]. Sin embargo, ni es una objetividad que resulta sólo de la acción del intercambio[43], ni tampoco está al margen de la «mente humana», como afirman Sohn-Rethel y Heinrich[44].

La abstracción del valor ciertamente se «realiza», se manifiesta, en la compraventa de mercancías entre sus poseedores. Como insiste Marx, «un producto del trabajo considerado para sí aisladamente, no es valor, del mismo modo que no es mercancía. Sólo se convierte en valor en su unidad con otros productos del trabajo»[45]. Pero también reafirma que, «si los objetos para el consumo se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos a los otros»[46]. Como resume Žižek, «la esencia existe sólo en la medida que aparece, no preexiste a su aparición»[47]. Aunque, claro, las condiciones de existencia de la esencia no son las de la apariencia, pues, si lo fueran, la diferencia entre esencia y apariencia desaparecería.

Valor y mercancía no nacen de repente en el intercambio como si

hubieran sido producidos en una actividad laboral a-social y desinteresada. La eventualidad de productos no producidos específicamente como mercancías y que en el intercambio se comportan como mercancías portadoras de valor acontece cuando al mercado concurren episódicamente productos resultantes de modos de producción no capitalistas (comunales, campesinos, etc.), que pueden dar lugar al capital comercial, pero no a la forma «pura» y «universal» del valor, que sólo aparece cuando el valor es el supuesto de la propia producción[48]. En el modo de producción capitalista ya consolidado, las mercancías se «realizan» en el intercambio, explicitan su cualidad social de valor y mercancía, debido a que han sido producidas como mercancías y como proceso de valorización desde la misma producción[49]. La confusión entre el orden expositivo del valor-mercancía con el orden lógico e histórico de la teoría de Marx, es lo que lleva a varios autores a ubicar equivocadamente el origen del valor y la forma mercancía en el intercambio y no en la producción[50].

Por tanto, es la característica material del proceso de trabajo inmediato capitalista, en la que los poseedores de la mercancía fuerza de trabajo, y de la mercancía medios de producción concurren como propietarios privados, independientes entre sí y de otros propietarios de fuerza de trabajo y medios de producción, lo que lleva a que su cualidad social de producción tenga que manifestarse no de manera directa en la propia producción como «partes del trabajo social en su conjunto», sino en el intercambio de mercancías por medio de la abstracción del trabajo concreto. En el capitalismo, la «entidad comunitaria» imprescindible de cualquier actividad productiva humana sólo se puede realizar como abstracción por el bloqueo de socialidad directa existente en el proceso productivo. Y el trabajo abstracto sólo puede devenir sustancia social del valor de los productos por la cualidad de la manera de fusionarse trabajo y medios de producción en el orden capitalista. De hecho, la forma valor tiene ya su momento nuclear de presencia en el instante del despliegue del trabajo vivo del trabajador que, al consumir los medios de producción, inicia una querella por el tiempo de trabajo a entregar diariamente al contratante. El intercambio de mercancías

fundamental, fuerza de trabajo por salario, se realiza como consumo de la fuerza de trabajo, tanto en su forma de trabajo concreto que da lugar a un valor de uso específico, como en su forma de trabajo abstracto («gasto productivo de cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos»).

Así, la fuente material de la abstracción objetiva, precedida por el contrato de trabajo, y realizada en la compra venta final del producto del trabajo, se halla en los «talleres ocultos» del capital, en el núcleo fundante del orden social moderno, donde diariamente se escenifica el estruendo de las batallas por el tiempo de trabajo que el trabajador deberá incorporar consumiendo los medios de producción, y que el empresario necesita expropiar para alcanzar beneficio en la propiedad del producto elaborado. Es decir, es la batalla por el tiempo de consumo de la fuerza de trabajo lo que ha de determinar que el proceso de trabajo devenga proceso de valorización, es decir, «proceso de formación de valor»[51]. La objetividad del valor que se manifiesta en el intercambio puede acontecer sólo porque la efectividad del intercambio de fuerza de trabajo por salario se realiza precisamente como consumo de la fuerza de trabajo. En el taller, el intercambio real entre contratista y contratado es directamente consumo material de la fuerza de trabajo que valoriza al capital. Como demuestra Kurz, «la naturaleza espectral de la objetividad del valor ya está ahí en el proceso de su fabricación»[52].

Este mismo hecho del taller como centro de generación material de la sustancia que será abstraída ayuda a entender que no estamos ante una abstracción que se impone por sí misma, independientemente de las fuerzas intelectivas de las personas. Al igual que el uso diario del dinero, ese gran «poder social convertido en cosa»[53], o la mutación del trabajo concreto en monto dinerario, el reconocimiento nato de las jerarquías sociales, las posibilidades de elección individual y, en general, del conjunto de preceptos lógicos, procedimentales, morales e instrumentales del sentido común cotidiano[54] que se presentan como precondición de la acción y la reflexión de las personas, estos no se imponen de la nada. Se construyen desde la más temprana edad, o desde el primer trabajo,

a partir de usos, reglas y límites sociales sistemáticamente transmitidos, ensayados y repetidos una y otra vez hasta que, con el tiempo y la reiteración devienen en tácitas evidencias de la acción individual. «En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito, reconoce las existencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas»[55]. La «abstracción objetiva» del valor-mercantil o el Estado, si es un proceso mental, aunque con el tiempo devenga, o se presente, como una «evidencia» innata de la misma realidad[56].

La sociedad burguesa crea un «común» entre todas las actividades de las personas que se vinculan a través de mercancías, «una sustancia social común»[57] que se «cristaliza», el trabajo humano general, que se expresa como valor de las cosas. Pero es un común abstracto, no es un común directo, y, además, sólo se realiza en el intercambio de productos. Estamos ante una doble mediación de la «entidad comunidad»: la de la abstracción de la actividad concreta y la del intercambio de los productos en el mercado. La sociedad resultante, lo que hace a todos los individuos que la componen copartícipes de una entidad asociada, no es, por tanto, su actividad directa, su creatividad inmediata, sino una abstracción de la actividad concreta que sólo se efectiviza en el intercambio y, encima, que se presenta como un poder de las propias cosas sobre las personas. Por eso cuando las personas acuden a lo común que tienen entre sí, cuando apelan a la «comunidad» de sus vínculos producidos materialmente, lo que hallan, lo que «ven» es una «comunidad» basada en «cosas» o directamente una comunidad cosificada: «el dinero es la comunidad», dice Marx[58]. El carácter social de sus actividades, de su laboriosidad y creatividad se presenta así como una «relación social entre objetos» realizada en la esfera del mercado. Lo social y «común» de la forma capitalista, la «entidad comunitaria económica» que brota de sus relaciones de producción, es, por tanto, una abstracción[59] que se realiza en el mercado como poder de las cosas. Y es a partir de ella que la «forma política» estatal moderna adquiere cualidades básicas.

Para Marx, el mercado tiene un papel cohesionador de las

sociedades. De hecho, es el lugar de realización de la «entidad comunitaria económica» de la sociedad capitalista. Pero es un común abstracto cosificado, un común fallido. Los mercados son el lugar elemental y material de las formas burguesas de cohesión social bajo la forma de naciones modernas. Aunque, claro, no son la única realidad común que estructura a las naciones modernas.

En las sociedades existen otros fragmentos de comunes heredados bajo la forma de modos de producción precedentes, idiomas regionales, historias, guerras, revoluciones y héroes locales; de narrativas compartidas, de bienes poseídos, territorialidades ocupadas que contribuyen a delimitar las fronteras de la cohesión social estatal del capitalismo contemporáneo. Mas ninguno de estos vínculos comunes fragmentados podrá sobreponerse al común abstracto resultante del modo material de organización de las relaciones económicas. Pueden existir por un largo tiempo al lado de él, apuntalarlo o, por lo general, ser subsumidos, formal y luego realmente, por el común abstracto de la *forma valor* de la riqueza y del mercado modernos.

Este es el segundo momento de la reflexión de Marx sobre la articulación entre forma económica y forma política, entre relaciones de producción y relaciones de dominación. Compréndase bien. Es la «vida burguesa», las relaciones de producción e intercambio que abarcan a la totalidad de las personas de una territorialidad geográfica, no el burgués ni el capital, las que definen la cohesión política de la sociedad, sus relaciones de soberanía y dependencia. Es la totalidad de las actividades de la totalidad de las personas de una sociedad la que estructura una forma económica de su unificación, el primer *común abstracto*; y es esta primera totalidad la que soporta la forma estatal de la soberanía y dependencia.

Así como la sociedad moderna no es hecha sólo por los burgueses, pues de serlo se derrumbaría en un día, el Estado tampoco es un aparato político hecho por los burgueses. Ambos, «entidad comunitaria económica» resultante de las relaciones de producción y la forma estatal, son un producto social producidos por la totalidad de las acciones e interacciones de la totalidad de las personas que conforman una entidad social territorial. Forma capitalista de la

economía y forma estatal son cristalizaciones de relaciones; son relaciones sociales producidas por todos los miembros de la sociedad, que atraviesa a todos los miembros de la sociedad y que afecta a todos los miembros de la sociedad. Son un tipo de comunes, abstractos, pero comunes.

> El *Estado* no es, por lo tanto, lo que mantiene reunidos a los átomos de la sociedad burguesa; es el hecho de que esos átomos no son *átomos* más que en la *representación,* en el *cielo* de su imaginación, y que, en *realidad,* son entidades muy diferentes a los átomos: no son *egoístas divinos,* sino *hombres egoístas.* Únicamente la superstición política puede imaginar en nuestros días que la vida burguesa es mantenida por el Estado, mientras que, por el contrario, el Estado es mantenido por la vida burguesa[60].

Cuando Marx insiste en que es la «vida burguesa» o la «entidad comunitaria económica» la que mantiene cohesionado al Estado, no sólo está hablando de las condiciones de posibilidad material de la forma estatal, sino también de la organicidad social de la economía y el Estado. Ambas son una manera de existencia organizada de la totalidad de los miembros de la sociedad; económica, por un lado, y política, por otro. No son cosas, acaparables o manipulable, por mucho que impliquen cosas apropiables, medios de producción en unos casos, o bienes públicos, en otros. Son sociedad en su conjunto, una manera de existencia organizada de toda la sociedad. Por eso es imposible «destruir» la sociedad burguesa o «destruir» el Estado, como si de un edificio se tratara. Su reemplazo sólo puede ser por la vía de la superación de esa forma de organizar las relaciones entre todas las personas mediante otra forma de relación entre las mismas personas.

Sociedad burguesa y Estado en el capitalismo son nudos de relaciones entre todos los miembros de la sociedad que atraviesan e implican la actividad, económica o política diaria de todos los miembros de la sociedad. El Estado en el capitalismo es una forma de organización política de la sociedad en su conjunto, de todos sus miembros, por mucho que una gran mayoría no participe activamente, no vote o proteste diariamente contra él. Si algo puede graficar al Estado son las corrientes de flujo vivo, no la cosa inerte.

«El Estado no puede considerarse como una simple realidad, sino que debe considerarse como una actividad»[61], sentencia Marx. «Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad»[62].

El Estado no es, pues, algo externo a la sociedad, aunque aparente flotar «por encima de la sociedad». Atraviesa a toda la sociedad por medio del uso del dinero oficial; del acceso a las titulaciones educativas que permiten a las personas pugnar por fuentes laborales; por la certificación de propiedades, que garantiza a su poseedor la facultad de su uso; por medio de los derechos que reconoce prerrogativas a sus ciudadanos ante la autoridad, pero que cimientan a su vez sus condiciones materiales de vida diferenciadas de un Estado a otro[63]; con los relatos históricos y culturales oficializados que consagran idiomas e imaginarios colectivos compartidos; con el pago de impuestos con las normas de tránsito, etc. Nadie escapa a la relación del Estado, desde su derecho de gestación y nacimiento hasta las implicancias jurídicas de su muerte. El Estado «es la organización de la sociedad» escribe Marx en 1844. El Estado es la «síntesis de la sociedad burguesa», escribe en los *Grundrisse* de 1857-1858[64]. El Estado es «una sociedad organizada políticamente», insiste en 1880[65]. El Estado es la propia sociedad bajo una forma, luego veremos, abstracta, retorcida, enajenada, pero la sociedad entera. Es un estado de la propia sociedad que se nutre de la acción, o la inacción, de todos; que hace prevalecer a unos sobre otros, pero a partir de la presencia, pasiva la mayor de las veces, activa en algunos momentos, de todos los miembros de la sociedad.

El desconocimiento de esta realidad constitutiva del Estado, actividad y totalidad social, es la fuente de innumerables errores y distorsiones político-intelectuales de la teoría marxista sobre el Estado. Por ejemplo, de las lecturas instrumentales del Estado que reducen la sociedad a una cosa susceptible de ser manipulable, como un martillo contra otros, en este caso, por ejemplo, la legalidad o la coerción contra las clases menesterosas. Para que esto pueda suceder se requiere un flujo de convergencia de adhesiones y

tolerancias, incluida parte de las propias clases menesterosas, para con el uso de la fuerza hacia segmentos de trabajadores. Sin esa convergencia circunstancial de flujos de adherencias parciales o mayoritarias, la legalidad o la coerción instrumentalizada se presentarán como un abuso socialmente intolerable susceptible de quebrar de manera irreparable el espacio de tolerancias morales entre gobernantes y gobernados. La lógica de la construcción y disputa de la hegemonía, tan bien desarrollada por Gramsci, descansa en esta cualidad fluida de la presencia de toda la sociedad en la forma estatal.

Las lecturas instrumentales del Estado, presentes en el marxismo desde hace más de cien años, son, lo que podríamos llamar, un efecto en la teoría del Estado, de la cosificación de las relaciones sociales en las que los vínculos entre las personas son asumidas como cosas[66]. El Estado visto como un artefacto inerte a disposición de quien lo conquiste, pertenece al «mundo encantado» de la mistificación de la sociedad moderna. No advierte que el Estado es una manera política de organización de la sociedad entera, una forma política de toda la sociedad, condensada y empujada por dinámicas propias de las relaciones políticas.

Porque, así como el Estado no es una «cosa», tampoco es un simple reflejo de la economía, una mera derivación de las relaciones económicas. Pues si lo fuera, sería un efecto superfluo, costosamente innecesario y eventualmente desechable por el propio capitalismo. De hecho, esta es una de las grandes utopías del libertarismo que considera que es posible deshacerse del Estado de un plumazo, con un acto voluntarioso, para dar paso al imperio del mercado como el único y gran organizador social.

El Estado, para Marx, es un segundo momento de lo «común» de la sociedad: lo común político por monopolios, portador de su dinámica propia, de funciones específicas y no delegables a la estructura económica. Un común abstracto resultante de otra «comunidad» que, en el capitalismo, es también abstracta.

---

[1] Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico* (Libro. 1, *La izquierda hegeliana;* Libro. 2, *El joven Marx*), Madrid, Alberto Corazón, 1971.

[2] Karl Marx, *Critica del derecho del Estado de Hegel,* en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras fundamentales (MEOF),* vol. 1, *Escritos de juventud,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 376.

[3] «Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su yo alienado que se recupera de nuevo simultáneamente. Así como la actividad arterial impulsa la sangre hasta las extremidades más lejanas, y la actividad de las venas la reconduce nuevamente; así como la vida en general consiste en una continua sístole y diástole, lo mismo ocurre en la religión. En la sístole religiosa se despoja al hombre de su propia esencia, se repudia y condena a sí mismo; en la diástole religiosa acepta nuevamente la esencia repudiada en su corazón»; Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* Madrid, Trotta, 1995, p. 81.

[4] «The various European governments tried, in the superficial way of first practical attempts, to apply this result in order to establish a system of equilibrium of states. Earlier, however, Machiavelli and Campanella, and later Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, right down to Rousseau, Fichte and Hegel, began to regard the state through human eyes and to deduce its natural laws from reason and experience, and not from theology»; Marx, «The leading article in N°. 179 of the *Kölnische Zeitung*» (1842), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* vol. 1, Londres, Lawrence y Wishart, 1975, p. 201.

[5] Marx, «Draft plan for a work on the modern state», en Marx y Engels, *Collected Works,* cit., vol. 4, p. 666.

[6] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse),* vol. 1, México, Siglo XXI, 1982, pp. 29-30. También hay edición a cargo de Francisco Javier Pérez Royo en Madrid, Akal, 2024.

[7] *Ibid.,* p. 204.

[8] Marx y Engels, *Collected Works,* cit., vol. 40, p. 270.

[9] «I was delighted to see from your letter how warm an interest is taken by you and your friends in my critique of political economy. The second part has now at last been finished, i.e. save for the fair copy and the final polishing before it goes to press. There will be about 30 sheets of print. It is a sequel to Part I, a but will appear on its own under the title Capital, with A Contribution to the Critique of Political Economy as merely the subtitle. In fact, all it comprises is what was to make the third chapter of the first part, namely "Capital in General". Hence it includes neither the competition between capitals nor the credit system. What Englishmen call "the principles of political economy" is contained in this volume. It is the quintessence (together with the first part), and the development of the sequel (with the exception, perhaps, of the relationship between the various forms of state and the various economic structures of society) could easily be pursued by others on the basis thus provided»; carta de Marx a Ludwig Kugelmann, 28 de diciembre de 1862, en *Collected Works,* cit., vol. 41, p. 435.

[10] «El Sistema proteccionista era un medio artificial de fabricar fabricantes, de expropiar trabajadores independientes, de capitalizar los medios de producción y

subsistencia nacionales, de abreviar por la violencia la transición entre el modo de producción antiguo y el modern. Los estados europeos se disputaron con furor la patente de este invento, y una vez que hubieron entrado al servicio de los fabricantes de plusvalor, no sólo esquilmaron al propio pueblo –indirectamente con los aranceles protectores, directamente con primas a la exportación, etc.– para alcanzar ese objetivo, sino que, en los países contiguos dependientes, extirparon por la violencia toda industria...»; Karl Marx, *El Capital,* vol. I, México, Siglo XXI, 1981, p. 946.

[11] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 2, pp. 22- 23.

[12] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1980, p. 4.

[13] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 214.

[14] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 389.

[15] *Ibid.,* p. 329

[16] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 1, p. 92.

[17] En el capitalismo, «todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil y, por tanto, le es equivalente*. La igualdad de trabajos toto coelo* (totalmente*) diversos* sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto *gasto de fuerza humana de trabajo*, *trabajo* abstractamente *humano»;* Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 90.

[18] *Ibid.,* p. 988. Sobre el papel de la «objetividad abstracta» en la formación del valor, véase Robert Kurz, *La sustancia del capital,* Madrid, Enclave, 2021.

[19] «Nada más falso que la manera en que tanto los economistas como los socialistas consideran la sociedad con relación a las condiciones económicas. Proudhon, por ejemplo, dice contra Bastiat: "Para la sociedad no existe la diferencia entre capital y producto. Esta diferencia es puramente subjetiva en los individuos". De modo que llama subjetivo precisamente a lo social (*gesellschaftliche*), y a la abstracción subjetiva la denomina sociedad»; Marx, *Grundrisse,* cit., p. 204.

[20] «La realidad abstracta del Estado, su sustancialidad, representa una necesidad, en cuanto que el fin puro del Estado y la pura existencia del todo sólo se realizan en la existencia de los diferentes poderes del Estado»; Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 329.

[21] Marx, «Introducción general a la crítica de la economía política (1857-1858)», en *Contribución a la crítica de la economía política,* cit., p. 305.

[22] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 341.

[23] *Ibid.,* p. 391.

[24] Karl Marx, «Extractos del libro de James Mills *Elemens d'Economie Politique*» (1844), en Marx y Engels, *Obras fundamentales,* cit., vol. I, p. 529.

[25] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 1, p. 457.

[26] Refiriéndose a la construcción de «condiciones generales de producción» como caminos, Marx anota: «Es indiferente que la construcción se efectué

mediante prestaciones personales o mediante impuestos. Se lo construye sólo porque es un valor de uso indispensable para la comunidad, porque esta lo necesita a toda costa. Trátese, por cierto, de un plustrabajo que el individuo tiene que ejecutar, ora bajo la forma de prestación, ora bajo la forma mediada de impuesto sobre el trabajo directo necesario para su subsistencia. Pero en la medida en que es necesario para la comunidad, y para cada individuo como miembro de la misma, no es un plustrabajo ejecutado por él, sino una parte de su trabajo necesario, del trabajo que es imprescindible para que él se reproduzca como miembro de la comunidad y con ello reproduzca la entidad comunitaria misma, la cual es a su vez una condición general de la actividad productiva del individuo»; Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 2, p. 15.

[27] Marx, *El Capital,* cit., vol. III, p. 1007.

[28] «La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo»; Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana,* Madrid, Akal, 2014, p. 14.

[29] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 89.

[30] Comentando acerca de las medidas de la Comuna de París de 1871, Marx escribe: «Lo que París quiere es abolir esa centralización que ya cumplió su papel contra el feudalismo pero que se ha convertido en una simple unidad de un cuerpo artificial, que se apoya en los gendarmes y en los ejércitos rojo y negro, reprimiendo la vida de la verdadera sociedad y que pesa sobre ella como un íncubo y da a París una "omnipotencia aparente" encerrándolo y aislándolo de la provincia. Lo que quiere París es reemplazar esa unidad de Francia que existe fuera de la sociedad francesa por la unión política de la sociedad francesa misma a través de la organización comunal»; Marx, «Primer borrador de *La guerra civil en Francia*»; Karl Marx, *La guerra civil en Francia,* Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978, p. 209.

[31] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 96.

[32] *Ibid.,* p. 54.

[33] *Ibid.,* p. 44.

[34] *Ibid.,* p. 47.

[35] «En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un sólo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que, por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad en cuanto

valores sólo se puede poner de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías»; Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 58.

[36] *Ibid.,* p. 47.

[37] «Para retener el lienzo como expresión meramente material de trabajo humano, es necesario hacer abstracción de todo aquello que efectivamente convierte al lienzo en cosa. La objetividad del trabajo humano, que es el mismo abstracto, carente de cualidad y contenido ulteriores, es necesariamente una objetividad abstracta, una cosa propia del intelecto»; Marx, «La mercancía», en *El Capital,* cit., vol. I, p. 988.

[38] «La reducción de todas las mercancías a tiempo de trabajo no es una abstracción mayor, pero a la vez no es una abstracción menos real que la reducción de todos los cuerpos orgánicos a aire»; Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* cit., p. 13.

[39] Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica epistemológica,* Madrid, Dado, 2013, p. 113.

[40] Michael Heinrich, *Crítica de la economía política,* Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 66. Véase también Anselm Jappe, *Las aventuras de la mercancía,* Logroño, Pepitas de calabaza, 2016.

[41] Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 42-47.

[42] «Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajos humanos. No lo saben, pero lo hacen»; Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 90.

[43] «El trabajo abstracto es una relación de validez constituida en el cambio», «la objetividad del valor existe sólo en el cambio»; Heinrich, *op. cit.,* pp. 67-68.

[44] «El trabajo abstracto no se trata de tal "abstracción mental", sino de una "abstracción real", es decir, de una abstracción que se realiza en el comportamiento efectivo de las personas, independientemente de que lo sepan o no»; Heinrich, *op. cit.,* p. 66.

[45] *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)* II/6, pp. 29-32, citado en Michael Heinrich, *Cómo leer El Capital de Marx,* Madrid, Guillermo Escolar, 2018, p. 275.

[46] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 89.

[47] Slavoj Žižek, «El capital ficticio y el retorno de la dominación personal», *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes* 29 (2017).

[48] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, pp. 192-193.

[49] «La circulación, que se presenta como lo inmediatamente existente en la superficie de la sociedad burguesa, sólo existe en la medida en que se la mantiene […]. Su ser inmediato es, pues, apariencia pura. Es el fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella […]. Supuestos de la circulación son las mercancías

(ya sea en su forma particular, ya en la universal de dinero) que constituyen la realización de un tiempo de trabajo determinado y que como tales son valores; su premisa es, pues, tanto la producción de mercancías por el trabajo, como su producción en cuanto valores de cambio. Este es su punto de partida, y merced a su propio movimiento retorna, como a su resultado, a la producción de valores de cambio»; Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 194.

[50] «Si en teoría el concepto de valor precede al de capital –aunque para llegar a su desarrollo puro debe suponerse un modo de producción fundado en el capital–, lo mismo acontece en la práctica»; *ibid.,* p. 190.

[51] «Así como la mercancía misma es una unidad de valor de uso y valor, es necesario que su producción sea una unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor»; *ibid.,* p. 226.

[52] Robert Kurz, *La sustancia del capital,* Madrid, Enclave, 2021, p. 137.

[53] Marx, *Grundrisse*, cit., p. 85.

[54] Sobre los cuatro componentes que estructuran el sentido común como conocimiento apodíctico de la realidad inmediata, véase Álvaro García Linera, «El sentido común o por qué es tan difícil cambiar el mundo», en *La comunidad ilusoria,* Buenos Aires, Sudamericana, 2023.

[55] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 922.

[56] Bertell Ollman menciona la importancia de la repetición de actividades prácticas en la formación de la «abstracción real», pero olvida la existencia previa de la propia acción de abstracción para la efectivización de la actividad práctica. Véase «Marxism and the philosophy of internal relations; or, How to replace the mysterious "paradox" with "contradictions" that can be studied and resolved», *Capital & Class* 39, 1, pp. 7-23, 2015.

[57] *Ibid.,* p. 47.

[58] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 157.

[59] En la sociedad burguesa, «el dinero es inmediatamente la comunidad, en cuanto es la sustancia universal de todos. Pero en el dinero, como ya vimos, la comunidad es para el individuo una mera abstracción, una mera cosa externa, accidental, y al mismo tiempo un simple medio para su satisfacción como individuo aislado»; *ibid.,* p. 161.

[60] Karl Marx y Friedrich Engels, *La sagrada familia,* versión castellana de Carlos Liacho, Madrid, Akal, 1977, p. 153.

[61] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 329.

[62] Marx, «Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano"», agosto de 1844, en *MEOF,* cit., vol. I, p. 513.

[63] Milanovic explica cómo es que la ciudadanía moderna, que se adquiere por la pertenencia a un Estado u otro, desempeña el papel de un «patrimonio económico» de base que diferencia objetivamente a las personas dependiendo del lugar de nacimiento e independientemente de lo que ellas hagan o dejen de hacer. B. Milanovic, *Capitalismo nada más,* cap. 4, Madrid, Taurus, 2020.

[64] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 30.

[65] «Tampoco el infeliz de Maine tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.), es decir, una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece»; «Los apuntes etnológicos de Karl Marx», en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral,* La Paz, Estado Plurinacional de Bolivia, 2015, p. 662.

[66] Marx, *El Capital,* cit., vol. III, p. 1056.

CAPÍTULO III

El Estado como comunidad ilusoria

¿Qué tipo de forma estatal puede sostener y alimentar la «entidad comunitaria económica» del capitalismo que, como lo demuestra Marx, es una comunidad abstracta anclada en el valor de cambio? Inicialmente una «comunidad política», porque en ella tienden a condensarse las prácticas de «voluntad general», de «interés común» de una sociedad. Pero a la vez, una comunidad política abstracta, porque de la abstracción que cohesiona a la sociedad moderna en su vida material (el valor), sólo pueden derivarse nuevas abstracciones; nunca un concreto.

«La cualidad estatal del individuo»

> El Estado político pleno es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie, al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades propias de esta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil en la que obra como particular[1].

El Estado es un vínculo social total, es decir, involucra a la totalidad de las personas de un país delimitado territorialmente. El Estado no es una parte de la sociedad enfrentada a otra; tampoco una parte de la sociedad colocada encima de la otra para imponerse. Es una manera de articulación política de todos los habitantes territorialmente presentes, incluso de los dominados y explotados; especialmente de ellos. Aun los Estados carentes del «prejuicio

popular» de la igualdad[2], como las sociedades esclavistas y coloniales, donde el esclavo y el colonizado son sujetos declaradamente excluidos de los derechos de ciudadanía y pueden ser considerados como «bienes» de compra y venta como una herramienta, serán considerados como humanos, o potencialmente humanos, susceptibles de asumir, bajo ciertas condiciones, alguna prerrogativa ciudadana, como comprar su libertad[3], en el caso de los esclavos, o comprar tierra o controlar fuerza de trabajo comunal, en el caso de las autoridades tradicionales indígenas[4]. Las «leyes de indias» hacían del colonizado un sujeto, abiertamente subalterno, pero sujeto del Estado colonial.

Esto significa que toda forma estatal es una forma de organización política, de todos los miembros de una sociedad. Esto hace del Estado una forma de existencia de la sociedad como un todo. Una forma de su unidad. El Estado es la «organización política de la sociedad», recuerda Marx. Nadie está fuera del influjo del Estado. Para bien o para mal, para dominar o ser dominados, todos los habitantes forman parte de la trama estatal y no pueden sustraerse a sus determinaciones. Las acciones estatales son por ello, vinculantes; atraviesan a todos. La ley estatal establece la obligatoriedad del cumplimiento de las decisiones estatales. Pero este efecto vinculante no es fruto de la ley, lo que haría de la legalidad la fuente creadora de la estatalidad, como especula la corriente juridicista del Estado[5]. Es la cualidad específicamente social, objetivamente vinculante de la trama estatal, la que sostiene la obligatoriedad legal de las acciones estatales.

Ahora, ¿qué tipo de unificación social produce la relación estatal moderna? Una «comunidad política», responde Marx[6].

El Estado como «comunidad política» no es un concepto ligero y transitorio. Es un concepto recurrente que define, parcialmente, la forma estatal. En los *Grundrisse,* Marx habla de la «comunidad como entidad estatal»[7]. El Estado es un tipo de «comunidad» porque está construido por todos los componentes, de la sociedad en tanto actividad «genérica», en tanto copartícipes de una colectividad que involucra el destino de los demás. El Estado condensa la preocupación de cada uno por los demás, unifica la actividad en la

que su destino es el resto de la sociedad, lo que hace de la comunidad una comunidad política. De ahí su durabilidad en el tiempo, su persistencia histórica y su enraizamiento en la vida de las personas.

En el capitalismo, involucrarse en el destino de todas las demás personas constituye la «cualidad estatal de los individuos»[8]. Se trata de la actividad en la que cada persona, de una u otra manera, toma en cuenta a las otras personas en tanto componentes de una comunidad. Es una facultad común a todos los seres humanos habilitada por la propia cualidad social del individuo, por ser un producto social, una condensación social. Seguramente hay personas que no la ejercen o deliberadamente renuncian a ella. Pero la cualidad estatal del individuo igual existe, no sólo como potencia interior, sino por sus propios actos que involucran a los demás, comenzando por el uso del dinero, del lenguaje, de servicios públicos, de derechos de propiedad, etc., esto es, de actividad en el Estado, por el Estado, frente al Estado o, incluso, contra el Estado. Pero siempre mirándose en el Estado. No hay actividad política indiferente al Estado; aunque se trata la que apunta a su destrucción, pues ese Estado condensa, políticamente, a la propia sociedad de la que todos los individuos son partícipes desde su nacimiento hasta su muerte.

En este primer acercamiento a la realidad del Estado planteada por Marx, vemos que el Estado involucra a todos los miembros de una sociedad. Se construye con la actividad de todos los miembros de la sociedad y se alimenta históricamente con la energía social desplegada por las personas que se incorporan deliberadamente en su destino, el destino de las demás personas de la sociedad.

No importa si por mucho tiempo muchas personas no sean sujetos activos de la incorporación deliberada de los demás en la realización de su propio destino particular. De hecho, esto es lo más recurrente y permite la concentración de la «política» en un reducido número de activistas y funcionarios. Pero, ya sea por omisión pasiva o por decisión activa, cualquier acción individual que involucre directamente el destino de los demás, tendrá una carga estatal. Marx lo señala categóricamente, el Estado es el lugar del «interés

general»[9], del «ser social»[10] de los integrantes de una colectividad territorial. Que el «interés general» de la sociedad moderna tome la forma de Estado, de algo que «aparentemente flota por encima de la sociedad», de «una forma propia e independiente separada de los reales intereses particulares y colectivos»[11], y que lo haga como relación de dominación de una parte de la sociedad sobre la otra, como lo veremos después, no elimina esta su primera determinación objetiva de su cualidad de «comunidad política» que condensa el «ser colectivo», la «cualidad estatal» de cada uno de los integrantes de la sociedad.

El Estado, en esta su primera determinación, todavía no es instituciones ni normas ni aparatos coercitivos. Es sociedad en estado de «comunidad política». Es el «interés general» de los miembros que habitan un territorio demarcado. Es «cualidad estatal» concentrada de los miembros de una sociedad. Por eso el Estado ni se puede abolir por decreto ni desconocer por voluntad individual. Porque es una manera de existencia colectiva de toda la sociedad, incluidos los que reniegan de él atrincherándose en pequeñas asociaciones «autosuficientes». Todas las teorías especulativas que propugnan «dejar el Estado», «cambiar el mundo sin tomar el Estado»[12], etc., sencillamente quieren cambiar la sociedad sin la sociedad, y están condenadas a ser testimonios fallidos de «políticas folk»[13] impotentes e inofensivas ante el Estado y el capital.

El Estado como «comunidad política» abstracta

La fuerza del concepto marxista de Estado como «comunidad política» obliga a pensar el Estado como un producto de toda la sociedad y una forma de cristalización continua de la sociedad. Su transformación y su disolución es, por tanto, un hecho social-total que involucra, y debe involucrar, a las propias actividades políticas y económicas que articulan a todos los miembros de la sociedad.

Pero, como el mismo Marx nos lo recuerda insistentemente, «el

Estado es algo abstracto»[14]; la «comunidad política» es formal[15], aparente, finalmente ilusoria.

> […] para comportarse como ciudadano real del Estado, para adquirir significación y realidades políticas, el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización , ya que la única existencia que encuentra para ser ciudadano del Estado es su individualidad pura y simple [...]. Su existencia como ciudadano del Estado es una existencia situada fuera de su existencia *común*[16].

El Estado moderno, para constituir ciudadanía política, o, si se prefiere, la ciudadanía política que da lugar al Estado, es la individualidad abstracta despojada de sus atributos reales materiales que objetivamente separan a las personas, ya sea por tipo de propiedad, cantidad de dinero, necesidades, herencia, etc. Necesita abstraerse de estas desigualdades materiales objetivas para hallar un componente común, la comunidad abstracta, que «iguale» a personas que tienen posesiones materiales tan diferentes. Y, al abstraerse de esas diferencias reales de la «sociedad civil», da lugar a un común político, pero como abstracción de las diferentes condiciones materiales de cada individuo. El Estado aparece así como un común abstracto por doble partida: abstracción de las desigualdades objetivas de las personas en la «sociedad burguesa», que desempeña el papel de soporte material de la forma estatal. Y, a la vez, «sociedad burguesa» que existe cohesionada en torno a un común abstracto, del valor de cambio que desempeña el papel de una «objetividad espectral», de una «objetividad abstracta». Entonces, el Estado moderno es una abstracción política de una abstracción económica, una abstracción de la abstracción, y en ello radica el sustento de su cualidad de abstracción social. El Estado es una «realidad abstracta», reitera Marx. Y señala: «la abstracción del Estado como tal sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno»[17].

La forma estatal se presenta también así en la actualidad, como reino de las ideas. Esto permite entender de mejor manera por qué

el Estado no es un mero accesorio derivado o reducible a la economía. Como abstracción de la abstracción, el Estado es un escenario privilegiado de ideas, del poder de determinadas ideas y abstracciones como materialidad específica con la que se construye la soberanía moderna. La llamada «autonomía relativa» de lo político es el resultado evidente de la conformación estatal en el capitalismo.

Sin embargo, esta abstracción de la realidad concreta mediante la que el Estado escinde la vida privada, llena de desigualdades y diferencias materiales, respecto al «interés general» como universo de las cosas comunes de la sociedad no es ingenua ni aséptica. Es una abstracción contenciosa, bélica. La abstracción del «interés general» da lugar a una contradicción constitutiva de la relación estatal moderna. El Estado «descansa entre la contradicción de la vida pública y la vida privada, en la contradicción entre los intereses generales y los intereses particulares» y se rinde frente a esas contradicciones porque son las que lo mantienen como Estado. El Estado es una paradoja social institucionalizada y, por ello, es impotente ante la vileza de las diferencias reales, ante el «mutuo saqueo de los diversos círculos de la sociedad civil». No los puede suprimir, porque eso sería suprimir los fundamentos objetivos del propio Estado[18]. Y, como no puede suprimirlos ni superarlos, cabalga sobre las diferencias reales, las transmuta en su interior como luchas políticas por la definición y conducción del interés general.

> Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo «ajeno» a ellos e «independiente» de ellos, como un interés general a su vez especial y particular[19].

La forma estatal moderna emerge de una abstracción de los individuos materialmente diferenciados y muchas veces antagonizado de la sociedad civil. Pero no surge para aplacar esas diferencias, como lo supone falazmente la mirada contractualista. Lo que hace el Estado es transustancializar las diferencias y luchas materiales de la «comunidad económica» en luchas políticas por la

definición y conducción de la «comunidad política». Las diferencias no se suprimen en el Estado; las jerarquías estructurales por propiedad, riqueza o herencia no desaparecen en él. Tampoco las luchas que desgarran la sociedad por el control de medios materiales de vida. Estas se mantienen, se reproducen, aunque bajo las reglas que definen la «finalidad» del Estado como «interés general»[20].

El Estado como «comunidad ilusoria»

El interés general pareciera ser la manera de superar la contradicción que desgarra a la sociedad, lo que supondría la fuerza política para disolver las diferencias materiales, las diferencias de poderes que jerarquizan objetivamente a la sociedad desde la economía. Sin embargo, «si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo», anota Marx. Y finaliza: «el suicidio es contario a la naturaleza»[21]. Este es un principio irreductible de la forma estatal. El Estado no puede suprimirse a sí mismo, como ilusiona el estatismo radical y todos aquellos reformadores del mundo que quieren aplicar el socialismo y la emancipación humana por decreto. No es una cuestión de voluntad ni de cantidad de leyes a promulgar. Es un tema estructural. Las condiciones materiales de las relaciones de producción que dieron nacimiento al Estado son las condiciones materiales, y políticas, que dan continuidad a esas relaciones de producción. A lo más que se puede llegar desde el Estado es a «corregir defectos», lo que no es nada despreciable y que, cada tanto, entusiasma a millones de componentes de las clases populares. Pero no se puede abolir el capitalismo a partir de las propias premisas de existencia del capitalismo. Por eso, transformar radicalmente la sociedad capitalista desde el Estado, suprimiendo las relaciones de propiedad y de producción que han jerarquizados poderes económicos, no es posible. Es decir, el «interés general» del mundo estatal no puede producir el «interés general» como interés particular de todos en la «sociedad civil». Ese es el límite absoluto al horizonte de sucesos

estatales. Impedido de abolirse a sí mismo, la forma estatal que «condensa la sociedad civil de la época»[22], ha de reproducir, cristalizar las cualidades contenciosas de esas relaciones contradictorias de la vida económica, sólo que ahora en la política, en la lucha por la producción y conducción del «interés general».

> Y se desprende, asimismo que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque esta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la volición de toda forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tienen que empezar conquistando el poder político para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada[23].

Las diferencias materiales y las luchas entre los distintos segmentos y clases ha de expresarse en el Estado como la batalla permanente por la producción del «interés general» de la sociedad y ha de llevar a mostrar cuál de ellas se presentan como dirigentes y dominantes. No se trata del abandono de los intereses particulares. Todo lo contrario. Se trata de cómo en lo individual está presente lo universal, esto es, cómo el interés individual, para realizarse como tal, es capaz de integrar fragmentos de los otros intereses a fin de aparecer como interés general, de todos. No basta ocupar el Estado para que lo particular se transmute en universal por efecto del «poder simbólico» bourdiano. Pues si lo fuera, la lucha por el control del Estado se reduciría a un tema de fuerza física de quién logra imponerse, ya que después, el Estado por sí mismo, de manera automática, garantizaría el efecto «universal» del particular triunfante. Lo general tiene que tener su propia objetivación en tal o cual particular, en las luchas por la imposición de un particular capaz de asumir una dimensión general que luego será ampliada y garantizada como universal por la propia fuerza del Estado. La lucha por los universales es, por ello, una parte de las luchas de clases.

De cierta manera, el Estado es la lucha de clases en la política con efecto en todas las clases sociales, ya que «condensa toda la sociedad civil». El Estado es una forma de existencia de la sociedad entera, bajo la forma de luchas de clases en la política. Pero estas luchas reales no son el mero reflejo de las luchas que se dan en la

vida económica. Si lo fueran, simplemente serían irrelevantes porque con el tiempo se desarrollarían y dirimirían exclusivamente en el terreno de las relaciones económicas, volviendo intrascendentes y superfluas las luchas políticas.

Las luchas políticas no sólo traducen a un lenguaje diferente, las luchas económicas por propiedad, riqueza, tierra, salario o bienes materiales, sino que lo tienen que hacer en términos de la definición, control y dirección del «interés general», definitorio de la «comunidad política», tanto en forma discursiva como en contenido de materia estatal. De no hacerlo, el prosaico interés de clase se presentará en la lucha al interior de la «comunidad política» como un descarnado interés egoísta, sectorial, patrimonial, quedando devaluado y marginalizado de los efectos dirigentes de la lucha política. Para adquirir eficacia política capaz de disputar la conducción política de la sociedad deben presentarse como «interés general», de todos, que abarca a todos. La fuerza estatal moderna es tal porque es el mundo de lo común a todas las personas, de lo que las unifica, las integra, las iguala. Las luchas políticas de clase están obligadas a desplegar acciones y discursos de interés y beneficio «común» para tener efectos en el campo político estatal. Pero ello es una aporía, un imposible, por el principio irreductible de la formación estatal que analizamos más arriba.

No hay manera de superar la contradicción que es el alma de la génesis del Estado moderno. Pero lo que sí hay es el desarrollo efectivo y conducente de la contradicción bajo la forma de lo que Marx denomina, en *El Dieciocho Brumario,* «interés general de clase»[24], que es la capacidad que tienen las clases sociales, las facciones sociales o los bloques sociales activos para «presentar su interés como interés general». Uno de los «misterios» de la forma estatal es esta coexistencia entre el interés particular y el interés general. En términos de mero razonamiento lógico son excluyentes. Pero en términos de la vida política pueden coexistir como una composición, como una mezcla fluida entre lo que le interesa a un pedazo de la sociedad, a una clase social, y lo que le interesa al resto de los miembros de la sociedad.

El interés de un sector o clase social ha de venir dominante no

porque es capaz de imponerse a la fuerza o, el reverso de la misma lógica coercitiva, porque "embauca" al resto de los sectores sociales. La lógica del engañismo permanente es una nueva manera sofisticada de devaluar y despreciar a los subalternos. Como señala Marx a propósito de la actitud de las fracciones burguesas francesas en los acontecimientos de 1851, el repliegue que emprendió al «mezquino y sucio interés privado» no sólo sacrificó su «interés general de clase», sino que, con ello, manifestó sus «deseos de deshacerse de su propia dominación política»[25].

Ningún interés privado puede devenir por sí mismo en «interés general de clase». No basta la coerción, el engaño o el poder simbólico desplegado para lograr una estafa colectiva. La dominación política en el Estado sólo puede lograrse en la medida en que ese interés privado logra articular, integrar partes, retazos, fragmentos de los intereses de los otros sectores de tal manera que adquiere la suficiente materialidad social para devenir universal y, por tanto, «interés general de clase» en el Estado. De esta manera, lo universal es una monopolización del interés general por una o unas clases sociales, y la incorporación-subordinación de los otros intereses de clase.

La universalidad no es un acto de prestidigitación sino de articulación subordinada de intereses, expectativas, previsiones, y acceso a determinados recursos por el resto de la sociedad objeto de aplicación vinculante. La producción de lo universal en el Estado tiene, por tanto, condiciones de posibilidad material de realización. Es una arbitrariedad centralizada, pero materialmente fundada. Lo universal es una «forma aparente», pero es una apariencia objetivamente fundada.

Cuando Marx, en la crítica a Hegel de 1844, escribe que «la forma en que los asuntos generales adopta en un Estado que no es el Estado de los asuntos generales sólo puede ser una forma informe, una forma que se engaña a sí misma, que se contradice a sí misma, una forma aparente que se revela como tal apariencia»[26], señala cómo es que la abstracción estatal produce lo general, lo universal, como una apariencia objetiva, socialmente vinculante. La «forma aparente» en Marx, es un concepto fundamental en toda la armazón

lógica de su pensamiento. Desarrollado acá como parte de la crítica del Estado, vuelve a hacerse presente en *El Capital* al hablar de la «apariencia objetiva» del fetichismo de la mercancía[27], de la apariencia fortuita de la magnitud de valor[28], de la apariencia del obrero como mera mercancía o el «misterio» del precio de venta de las mercancías[29]. Y volverá a ser utilizada en 1871 y 1880 a propósito de la apariencia del Estado como «flotando por encima de la sociedad»[30] o personificado en un individuo[31].

La «forma aparente» es un producto de la «objetividad abstracta» de la forma-valor y la forma-Estado que mistifican, distorsionan la realidad bajo la forma de «apariencia objetiva». Y ese encubrimiento no es un engaño disipable con la exhibición de la «verdad». La «falsa conciencia» no se supera con la «verdadera conciencia» de la enseñanza, sino con otra conciencia emergente de unas otras prácticas que transformen la organización de la sociedad. La apariencia en Marx es una mistificación objetiva, con efectos prácticos, materiales en la organización y el comportamiento social. La «apariencia objetiva» y la «forma aparente» son, pues, la «realidad» del hecho social. Lo «general» y «universal» centralizado por el Estado es una «apariencia objetiva» resultante del efecto material de esa objetividad abstracta que le da nacimiento. Es la «realidad» fenoménica del Estado. Y las clases o fracciones de clase social que se disputan su control, o su superación como abstracción, deben someterse a la realidad de esa apariencia, a las reglas de juego de la «apariencia objetiva».

Esto permite comprender que la lucha política moderna sea precisamente la lucha por la capacidad de monopolizar la representación y conducción de los intereses de todos, o la mayor parte, de los miembros de una sociedad, integrados, guiados o empujados por los intereses particulares de una clase o un bloque de clases sociales. Lo «particular», para ser dominante y dirigente, tiene que disputar continuamente con otros «particulares» para revestirse, incorporar, adoptar componentes comunes a toda la sociedad e imponerse, en el mismo fragor de la lucha, como interés universal, dominante. Esos son «las penas y peligros» que permiten que el «interés general de clase» pueda formarse como universal,

centralizado y vinculante en el Estado. Y, al hacerlo, centralizar y subordinar para sí los intereses de los demás. Tal es en síntesis el curso de formación de lo universal como «apariencia objetiva».

La lucha en el Estado, la lucha por la forma de organización política de la sociedad, tiene que asumir la forma de lucha por lo «general», lo «común», y la unificación de toda la sociedad. Por eso el Estado es un tipo de «comunidad», porque involucra a todos los miembros de la sociedad y a la manera de organizarse con, alrededor y también contra los demás. Pero, simultáneamente, está constituido por luchas, por intereses de clase particulares que, para realizarse necesitan presentarse también como interés general. El resultado es un «común» centralizado, dirigido y mandado por un interés particular que ha logrado articular, de manera subordinada, a los otros intereses particulares, y por eso es un común ilusorio. De ahí que el Estado sea un «ficticio sistema unitario», porque permite realizar la unidad de la sociedad como «medio de dominación de clase»[32]. Es una «forma aparente» de lo común, pero esa es la realidad social de la «comunidad política» en la modernidad. Por ello el Estado es una comunidad ilusoria. La historia de los estados modernos es la historia de esta continua contradicción bajo la forma de una «apariencia objetiva»; de ser y querer ser comunidad, y fracasar en el intento por la predominancia del interés general; de ser interés particular de clase, pero tener que aceptar y tolerar fracturas de comunidad. Todo ello simultánea y reiterativamente con distintos flujos de intensidad de uno u otro lado de la contradicción.

> Y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes…[33].

El concepto de «comunidad ilusoria» permite comprimir la plena contradicción de la modernidad, la separación entre sociedad civil/ sociedad política; la contradicción entre interés privado/interés general; entre universal/centralización; la distancia entre abstracción/concreto. En la «comunidad ilusoria», estas antinomias

coexisten como realidad en movimiento y además permiten, a modo de un semicírculo conceptual, unir en sus dos extremos las características básicas de las múltiples formas de organización estatal modernas de los últimos siglos. Todas las llamadas temáticas sociales del Estado, como los derechos, etc., son la tendencia de comunidad en lucha y latencia continua. Todas las temáticas «privatistas» y de «desposesión» son la tendencia permanente a la privatización de lo común. Y el Estado no es ni lo uno ni lo otro, sino su fusión paradójica.

Con la parte del arco comunitario, se permite comprender la presencia de toda la sociedad en el Estado, tanto de manera material como ideal; aunque evidentemente la sociedad no se agote en el Estado y tenga múltiples otras facetas de existir como un todo. También, permite ver la eficacia de las luchas sociales, y de las emisiones discursivas, en tanto capaces de integrar efectivamente a los otros sectores de la sociedad. A su vez, con la otra parte del arco, el ilusorio, es posible develar la fractura de la comunidad, su retorcimiento y fallo continuo a raíz de la predominancia del interés privados de las clases dominantes en el control del «interés general», de los recursos estatales, etc. Por todo ello, «forma aparente» de lo universal; «apariencia objetiva» de la realidad, en definitiva, «comunidad ilusoria». De ahí que uno puede homologar la lógica del despliegue de las «formas del valor» de *El Capital*[34]con el desdoblamiento de lo universal como Estado; desde lo particular de un interés diferenciado de otro interés social, o «forma simple del valor», hasta su forma plena como Estado representativo, o «forma de equivalente general» .

De la misma manera, el «misterio» de la acción política, el interrogante respecto a qué es lo que obliga a abanderar el «interés general» para realizar la dominación social, halla en este concepto una respuesta diáfana y estructural. Claro, ya que en la «sociedad burguesa» los propietarios de los medios de producción, del dinero y la riqueza son las clases económicamente dominantes y, con el tiempo, logran consagrar, en las propias relaciones de intercambio mercantil, una «relación de dominación y servidumbre»[35], de «coerción sorda» sobre los trabajadores a partir de las llamadas «le-

yes naturales de la producción»[36], ¿por qué necesitan de la forma estatal para consagrar su dominación? ¿Por qué la forma estatal, que emerge de las desigualdades y las dominaciones de la economía, no se vuelve irrelevante y, con el tiempo, superflua si, como parece, no añade nada nuevo a la fuerza y eficacia de esa dominación y servidumbre de clase que emerge de la propia realidad económica? ¿Por qué no se realiza el sueño ultraliberal del Estado minúsculo, mejor inexistente, devorado por las leyes omnipresentes del mercado extendido a todas las actividades humanas? Por la fuerza histórica de lo común, de la comunidad que emana, una y otra vez, de la acción humana y que, a pesar de que la propiedad, lo privado, el mercado y el Estado intentan subsumirla como una propiedad individualizada –de hecho, muchas veces lo logran temporal y parcialmente convirtiéndola en fuerza productiva de la acumulación privada[37]–, esta relación humana desborda también una y otra vez esa subsunción para producir nuevos comunes que vuelven a amenazar o a increpar la propiedad privada.

En el lenguaje de los manuscritos de 1844, la comunidad es la «esencia humana»[38]; en el lenguaje de los borradores de *El Capital,* la «primera fuerza productiva»[39] humana. Emerge de la propia práctica social de las personas, brota de sus propias actividades en conjunto, de sus luchas y creatividad colectiva. Finalmente, en las cartas a Vera Zasulich, la «comunidad social», o la comunidad de «forma superior»[40], es la tendencia a la que recurrentemente apunta el propio curso general de las luchas sociales contemporáneas contra las injusticias y horrores de la dominación y la explotación capitalista. Por tanto, supeditar esa fuerza social, en lo político, como forma de Estado, como «comunidad ilusoria», y, en lo económico, como «social abstracto», refuncionalizarla para la acumulación empresarial o contenerla para que no la ponga en riesgo, es también una función de la forma estatal, aunque, paradójicamente lo tenga que hacer validando a su vez, aunque de manera retorcida, la propia realidad de «comunidad» del Estado. De ahí la cualidad del Estado moderno como «apariencia objetiva» de una «comunidad ilusoria».

La dominación y la explotación no son, por ello, automáticas,

autosuficientes. También son contingentes, están sometidas a la incertidumbre de las luchas, por lo que requieren de una realidad paradójica, el Estado, que es una forma de contención de lo común de la sociedad, para reproducirse, al mismo tiempo para interpelarse. La lucha y sólo la lucha práctica definirá cuál de estas tendencias y caras prevalecerá sobre la otra. En *El Capital,* en el capítulo sobre «La llamada acumulación originaria», Marx muestra con múltiples datos y ejemplos, cómo es que el poder de Estado, con medidas de carácter económico y «extraeconómico», como las deudas del Estado y la colonización, las expropiaciones de comunes, la legislación coercitiva contra el vagabundeo, etc.[41], es utilizado para crear condiciones materiales de la producción capitalista.

Tenemos, por tanto, que al igual que la forma mercancía, el Estado se presenta como un «misterio» social. Atravesado de antinomias de donde se deriva su irresistibilidad social. La primera contradicción, habiendo emergido de las diferencias materiales de riqueza y propiedad que separan a las personas en sus condiciones de vida, la llamada «sociedad civil» o burguesa escindida de la «sociedad política», conforma el universo de lo común, como una abstracción de las diferencias materiales entre los habitantes de una sociedad.

La segunda contradicción: el Estado es el universo social del «interés general», pero no puede suprimir las diferencias materiales particulares que lo han engendrado; no puede anular las condiciones objetivas de su nacimiento. Está obligado, por destino y contenido, a refrendar esas diferencias que le dan nacimiento. Es el pretendido mundo de lo «común» de la sociedad, pero sólo en la medida que alimenta, de manera estructural y tendencial, las diferencias materiales individuales y confrontadas que lo engendraron. Y, en tercer lugar, esto último lo tiene que hacer a partir de la abstracción que define la forma y el contenido de la relación estatal, la forma aparente de lo universal, de lo «general», que es, a su vez, paradójicamente, un interés particular devenido «interés general de clase». Estamos ante una cuádruple contradicción absoluta, pero que funciona cada día, que existe como idea y como materia social con efectos objetivos sobre el conjunto de la sociedad, es decir, como la misma realidad estatal. El Estado es un abstracto/objetivo,

un particular/general y un privado/común, una apariencia/ realidad, esto es, una cuádruple contradicción en movimiento histórico. Y, como veremos ahora, a ellos hay que añadir un quinto movimiento que cohesiona al resto: universal/monopolio.

El Estado como monopolio de lo común

> El Estado moderno, en que los «asuntos generales» y la misión de ocuparse de ellos son un monopolio y en que los monopolios son, a su vez, los asuntos generales, ha hecho el curioso descubrimiento de apropiarse los «asuntos generales» como una mera forma (la verdad es que sólo la forma es asunto general[42].

Representar abstractamente lo común de una sociedad, contener las tendencias de común que de manera recurrente emergen de ciertas prácticas colectivas, y realizar el «interés general de clase» como «interés público»[43], como común ilusorio, es el recorrido de ejercicio eficiente del poder político moderno. Y ello no puede lograrse simplemente como una habilidad discursiva, volatilizable en cualquier momento ante cualquiera otra combinatoria discursiva. Tiene que objetivarse, tiene que lograrse mediante distintas materializaciones que dan cuerpo al Estado. Por supuesto, también discursivamente. Pero no exclusivamente. Su modo de ejercicio es un monopolio institucional. Y esa es una cualidad constitutiva.

El interés de clase dominante no puede ser simultáneamente múltiple, pues entonces ya no habría una clase políticamente dominante en un momento histórico, sino una dominación aleatoria y esporádica que pondría en riesgo de destrucción el poder de cualquiera de ellas en los lapsos en que no esté ejerciendo de dominante. La unicidad del poder de clase es garantía de su estabilidad y continuidad en el tiempo. La clase social que alcanza una relación de dominación en torno a algún bien, recurso, poder existente, siempre va a empeñarse en concentrar y preservar ese poder, es decir, va a luchar por todos los medios para monopolizarlo. Sólo eso puede garantizar la continuidad en el tiempo de ese poder

y, bien es sabido, que ningún sector social abandona voluntariamente algún poder conquistado. Deshacerse de competidores, aplacar el crecimiento de otro poder que ponga en duda el poder vigente, es la tarea número uno de cualquier sector que conquiste el poder y, de hecho, ejercer el poder es impedirlo que otros lo obtengan y lo monopolicen.

Por ello, el monopolio del «interés general de clase» social como poder político, sólo puede realizarse como monopolio del poder político. No es una necesidad institucional; es una obligatoriedad social de la continuidad del poder de clase el que el poder político estatal sea un monopolio. El monopolio del «interés general de clase» forma parte de la naturaleza social del Estado. Esta dualidad indivisible del Estado moderno, ser «interés general» por medio de la realización de un interés particular, y ser un «común» pero por monopolios, es la expresión plena de su cualidad de «comunidad ilusoria».

Que el Estado sea un monopolio de los «asuntos generales», del poder político, se desprende de la propia materialidad del ejercicio de la dominación. Cualquier otra «comunidad política» emergente debe ser absorbida; cualquier otro interés de clase ascendente como interés común, debe ser neutralizado como interés abiertamente particular, sectorial, corporativo, egoísta. De hecho, la trama estatal de los países es el despliegue de estas contenciones, bajo las reglas de juego que impone la propia relación estatal, a saber, la conducción del «interés público». Que luego la lucha política pueda ser vista como la lucha por el monopolio de lo que va a practicarse, ejecutarse, pensarse como «interés público», como «común» o como la esperanza de lo común, es un corolario inevitable.

En palabras del *Manifiesto comunista,* «[l]a burguesía suprime cada vez más la fragmentación de los medios de producción, de la propiedad y de la población. […] La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política. Provincias independientes, con intereses, leyes, gobiernos y aduanas diferentes, unidas entre sí casi únicamente por lazos circunstanciales, se han visto agrupadas en una sola nación, bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés nacional de clase y una sola frontera aduanera»[44]. La

centralización de los vínculos políticos, de la legalidad, de la fuerza impositiva, de lo colectivo, del idioma general, de las formas de propiedad, etc., es parte de la génesis del Estado moderno.

Todas las relaciones centralizadas que enumera el *Manifiesto* son comunes a la sociedad, vinculan a todos sus miembros, esto es, son «asuntos generales», es decir, universales; por lo que el Estado es un creciente proceso histórico de monopolización de los universales de una sociedad. Así como lo «particular» sólo llega a ser general en el Estado, lo general sólo llega a ser vinculante bajo el Estado. En palabras de Marx, el Estado es el monopolio de «los asuntos generales» en la misma medida en que los «asuntos generales» son un monopolio del Estado. Esta idea la resume Marx al señalar que «todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política»[45]. El Estado es, pues, el monopolio de los asuntos generales, de lo común de una sociedad o, al menos, dada la cualidad continuamente creadora de comunes por parte de la sociedad, la pretensión del monopolio de lo común de una sociedad con efecto vinculante.

Ahora, las vías prácticas para la realización del Estado como monopolio de los asuntos generales son dos: la continua concentración institucional de lo común de una sociedad, y la burocracia.

El monopolio maquinal de lo común

La exclusividad de gestionar algún bien o vínculo social otorga a quien detente esa exclusividad un poder por encima de los demás. Lo vemos claramente con el monopolio de determinados medios de producción, de tal o cual conocimiento productivo, etc., que permite a su detentador-propietario obtener ganancias extraordinarias durante el tiempo en que la eficacia de ese bien productivo se haya mantenido en exclusividad. La sociedad capitalista se ha conformado históricamente, y lo sigue haciendo, monopolizando en pocas manos los medios de producción frente a la fuerza de trabajo que, por carecer de esos medios materiales, tiene que vender su fuerza de trabajo desnuda y someterse al despotismo de las reglas de trabajo

que impone el detentador monopólico de esos medios de producción[46]. Con el Estado sucede lo mismo. Aunque el capitalismo presenta la tendencia a privatizar el «interés público»[47], pero siempre encuentra límites, porque, de hacerlo, ya no sería público, sí permite el monopolio de ese «interés público», pues con ello logra estabilizar y garantizar, por un largo tiempo, la continuidad del «interés general de clase» que está presente como tal «interés público».

Monopolizar funciones es, por tanto, de doble interés político. De parte de las clases o fracciones de clase dominantes, porque la cualidad unívoca del poder político hace de su interés de clase un interés protegido y con más amplias posibilidades de reproducción en el tiempo. Convertido en poder desde el Estado, buscará deshacerse de aquellos brotes de poder que puedan retarlo en los siguientes años. Pero también tendrá más tiempo para que esa correlación de fuerzas política vigente se objetive como institucionalidad, como procedimiento y hábito burocrático que prolongue, procedimentalmente, el poder del «interés general» conquistado frente a otros intereses contenciosos. El monopolio del interés de clase como interés general, es el monopolio más visible e inmediato que se pone en juego en las luchas políticas en el Estado y es el que habilita la conducción del monopolio sobre el resto de los monopolios materiales del Estado.

Las instituciones estatales no sólo «condensan» políticamente la correlación de fuerzas económicas, sino que, además, son la garantía procesual, legal, formal, funcional y práctica, de la unidad del poder de clase, o fracciones de clase, como poder de Estado. Aunque, como veremos después, esa unicidad de clase del poder estatal no está preestablecida, se dirime en el propio curso histórico y contingente de la lucha. Por otro lado, es también interés del propio Estado, porque el poder político que busca centralizar se hace indiviso, exclusivo del Estado, que garantiza así su base territorial, su base demográfica y las riquezas a administrar.

El monopolio estatal de crecientes poderes, capaz de cumplir estas funciones de centralizar el «interés general» y el interés de clase como interés general, es un monopolio particular diferentes a todos

los monopolios que se dan en la economía privada. En la medida que el Estado centraliza los universales de una sociedad, pues esa es la realidad de su «apariencia objetiva», la monopolización que despliega es el monopolio de lo «común» de la sociedad, de los medios y las actividades que bajo distintas formas la sociedad va creando a la vez que involucra a todos sus miembros territorialmente delimitados.

Pero lo «común» de una sociedad no es sólo lo que el Estado, por su fuerza vinculante, construye a lo largo del tiempo al objetivar los intereses de aquellas clases sociales dirigentes que logran integrar, de manera subordinada, los fragmentos de los intereses de las clases dominadas, sino que sobre todo, y este es el punto de partida permanentemente reactualizado de la relación estatal, de su materialidad vinculante, porque se apropia, subsume los intereses comunes que la sociedad ha producido y sigue produciendo en el tiempo por propia lucha, por propia iniciativa organizativa.

Al referirse al proceso de formación del Estado francés durante el siglo XIX, Marx anota:

> Cada interés común se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a esta como un interés superior, general, se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la escuela y los bienes comunales rurales de un municipio cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades de Francia[48].

Lo que el Estado tiene que monopolizar no es cualquier mercancía ni cualquier conocimiento. Tiene que monopolizar las cosas que de amanera amplia, o parcialmente, unen a una sociedad, pues él es el representante de esa unidad. El Estado sólo puede cumplir su función política si valida su eficacia política, a saber, ser el «interés general», ser lo «común» que tiene esa sociedad. Y, encima, como realidad exclusiva de su existencia, es decir, como monopolio. Ese es su poder. Los monopolios son el poder político del Estado que siempre ha de aspirar a más poder, al monopolio de los monopolios. Y a su vez, ese poder político es parte del «poder del Estado», que abarca más elementos y que, como veremos después, no

necesariamente coinciden en cuanto a su control y dirección de clase.

En los *Grundrisse,* Marx estudia cómo la propiedad común, las obras públicas, los impuestos y el empleo de las armas para la guerra o invasiones –inicialmente emanadas como actividades propias de las comunidades anteriormente existentes en Asia, Europa y América– en algunos lugares fueron gradualmente centralizados y monopolizados por diferentes formaciones estatales[49]. Norbert Elias[50] tiene un estudio sistemático de cómo la coerción pública y los impuestos, existentes de manera dispersa en numerosas regiones del continente para precautelarse de las invasiones y guerras, fueron sistemáticamente centralizados por los nacientes Estados modernos. El monopolio estatal de lo público no inventó ni el empleo de la coerción, ni los impuestos, ni las obras públicas ni los recursos comunes. Estos existían antes, en la gran mayoría de las veces, por fuera y al margen de los Estados antiguos; pero, a medida que el capitalismo se expandía como monopolio de los medios de producción, también se expandían los modernos monopolios de lo común por el Estado. Y este proceso de apropiación-monopolización de bienes comunes socialmente producidos continúa mediante la centralización, por ejemplo, de bienes comunes de la sociedad como los aportes laborales para la seguridad social, las conquistas laborales en salario, tiempo y protección; los recursos naturales, el espectro electromagnético, los derechos de propiedad intelectual, etcétera.

La fuerza «centralizadora»[51] que tiene el Estado, es la fuerza estatal en movimiento. Por ello siempre está «succionando nuevas fuerzas» sociales[52], siempre está buscando centralizar obras públicas[53], antiguos privilegios territoriales vueltos ahora en atributos públicos; antiguas soberanías múltiples de regiones y localidades, vueltas ahora soberanías centralizadas. Incluso cualquier asociatividad interesada en influir en los asuntos comunes, se vuelve en «nuevo material de la administración del Estado»[54]. Al ver la tendencial intromisión estatal en la vida cotidiana de las personas, Marx escribe:

> El Estado tiene atada, fiscalizada, regulada, vigilada y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos, donde este cuerpo parasitario adquiere , por medio de una centralización extraordinaria, una ubicuidad, una omnisciencia, una capacidad acelerada de movimientos y una elasticidad que sólo encuentra correspondencia en la dependencia desamparada, en el carácter caóticamente informe del auténtico cuerpo social[55].

El Estado «succiona», «centraliza», «usurpa», regula, acapara todas aquellas actividades y poderes sociales que tienen que ver con la «comunidad política», con el «interés general». Centraliza distintos poderes de lo común de una sociedad, local o general, ya sea absorbiendo lo que la propia sociedad, las comunidades locales han hecho por sí mismas, o bien, implementando nuevos «comunes» desde el mismo Estado. Sólo él puede aparecer como lo común político aprisionando a la sociedad como «un espantoso organismo parasitario»[56], como una «excrecencia parasitaria»[57], señala en *La guerra civil en Francia.* Pero esa es su realidad material; absorber lo común de la sociedad; contener lo común que pueda brotar de la acción de la propia sociedad; prevenir lo común que pueda estallar contra el Estado, crear otros comunes desde el Estado. Y todo ello, de manera monopólica, exclusiva. Y, al hacerlo, no sólo expropia la creatividad social, sino también debilita a la propia sociedad, la pasiviza, la fragmenta empujándola a la «dependencia desamparada». El Estado, al monopolizar los bienes comunes, los institucionaliza y consolida, lo que en muchos casos va a ser visto como un beneficio colectivo consagrado y universalizado para todos, como por ejemplo en lo referido a los derechos laborales, a la educación y salud gratuitas; pero, a la vez, esta es su contracara inevitable y objetiva, fragiliza el cuerpo social, vuelve a fragmentarlo y a refrendar su la pérdida del control activo sobre ese bien o recurso común, ahora centralizado por el Estado.

El Estado tiende a apropiarse de lo común de la sociedad, despojándolo de su carácter común, pues lo monopoliza. Sin embargo, lo monopoliza a nombre de lo común y hace de esta

desposesión de lo común la realización plena e institucional de lo común. Es una «apariencia objetiva» de lo común, esto es, una «comunidad ilusoria». Tiene recursos y facultades universales de la sociedad que atraviesan a todos a través de su fuerza vinculante; también los produce, pero al centralizarlos y monopolizarlos pervierte su cualidad social, los enajena como fuerza propia en un continuo proceso paradojal de ilusión de comunidad.

Esta dualidad universalizadora/expropiadora comunidad/monopolio de la centralización, resumida por Marx en la frase de la «dependencia desamparada, en el carácter caóticamente informe del auténtico cuerpo social», no es una maldad planificada por tal o cual gobierno contra el pueblo; tampoco es la conspiración de algún líder gubernamental malicioso empeñado en desmovilizar a las clases subalternas. Es el resultado de la cualidad de la propia forma estatal que, al momento de monopolizar lo común de la sociedad para universalizarlo, lo vuelve aparente y fragiliza a la propia sociedad receptora del universal. Es como si las luchas que buscan utilizar el poder estatal para universalizar y garantizar algún bien o recurso, lo tuvieran que hacer a costa de una mayor fragmentación y debilitamiento del cuerpo social. Así como el poder político para las clases dominantes tiene un costo de «penas y peligros»[58], las luchas populares que se miran inevitablemente en el Estado para universalizar sus conquistas y derechos, también tienen un precio de «dependencia desamparada» de su ser social. Se puede afirmar que, de cierta manera Marx, en la experiencia de la revolución europea de 1848-1851, se adelanta a lo que luego Lenin iba a constatar dramáticamente en 1918-1922 respecto a la dinámica fragmentadora de la relación estatal, aun bajo el efecto de la presencia revolucionaria de las clases populares. De aquí que también todas esas lecturas conspiracionistas referidas a la «pasivización» de las clases subalternas por obra de los «gobiernos progresistas»[59] requieran reelaborarse por completo con una buena dosis de marxismo.

El Estado es lo común de una sociedad, pero por monopolios con efecto vinculante, comenzando por el monopolio de la de unificación subordinada de los intereses particulares en torno a un interés de

clase dominante. Por consiguiente, «forma aparente» de lo común. Ahí radica su función institucional y la justificación de su existencia. Centralizar esos comunes, esos generales que han surgido en la sociedad, como nos lo recuerda Foucault[60], es también una manera de centralizar poderes, locales y generales, pues un común, un universal es, no cabe duda, una forma de poder construido en el tiempo. El Estado se muestra entonces como un rompecabezas fluido de múltiples comunes, de distintos poderes que se van ensamblando parcialmente y van siendo absorbidos por un centro, pero que, también parcialmente, existirán en su fragmentación constantemente negociada con el centro. El poder político que detenta el Estado es por ello un poder de poderes fluidos, y permanentemente negociado; aunque, finalmente, se comporta como poder centralizado. La trama de estas relaciones queda monopolizada como una maquinaria, la «maquinaria del Estado»[61], que, aunque rígida en su forma exterior, «forma aparente», internamente es dinámica y fluida en la medida en que condensa las grandes luchas sociales por lo común, lo universal; así como las micro luchas internas por las jerarquías al interior del poder estatal. La «máquina de Estado» es parte de la «apariencia objetiva» de lo común en el Estado.

Dentro del poder político estatal está el Ejecutivo, con sus múltiples ministerios e, internamente, con sus diversos poderes fragmentados de oficinas, direcciones, procedimientos, etc. Dentro del Poder Ejecutivo, los poderes ejecutivos subnacionales, locales y sus respectivos micropoderes territoriales. También las FF. AA. y la policía que actúan como cuerpo armado, con sus propios intereses corporativos y vínculos empresariales. Frente a ellos, está el Poder Legislativo, con sus electores, sus cámaras de representantes, sus jerarquías, sus comisiones y *lobbies*. La complejidad de la relación entre Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo, con sus pugnas, fraccionamientos, manipulaciones y coacciones mutuas, que Marx describe en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* no es una excepcionalidad de la historia estatal. Quizá con menor intensidad en otros casos, son la descripción de la patética trama de poderes que continuamente se despliega al interior de la maquinaria y aparatos

estatales.

Esta también el Poder Judicial, con sus distintos brazos normativos, sus monopolios jurídicos, sus procedimientos y estabilidad funcionaria que se mueve de manera distinta a la del Ejecutivo, etc. El poder político se asemeja a una torre de Babel con sus innumerables compartimientos en constante negociación, desencuentro, transformación y, en los que cada uno tiene una historia de absorción, centralización de energía, capacidad y comunidad en el Estado. Regularmente, y en presencia de gobiernos débiles, de coaliciones y minorías, estos submundos se envalentonan, acrecientan su autonomía y su demanda de negociación para acompañar decisiones gubernativas. Muestran al Estado como como un lego multiforme y multidireccional débil y provisionalmente centralizado en sus orientaciones. Cuando surgen momentos de tensión social y gobiernos de mayoría, el alineamiento del Estado y la centralización de órdenes generales acatadas por la mayoría de las estructuras estatales, es más probable. El poder de Estado es, en consecuencia, la coexistencia de aparatos de Estado centralizado y aparatos de Estado descentralizados, cuya lógica de composición sólo se dirime en cada momento histórico.

En conjunto, el monopolio de lo común es la «máquina» estatal, y el Estado es el proceso histórico de centralización-monopolización de lo universal de las sociedades. «La centralización y organización del poder estatal» francés en el siglo XIX, «el aparato de Estado centralizado», señala Marx en *La guerra civil en Francia*, «el número de sus instrumentos, su independencia y su sobrenatural predominio sobre la sociedad real» fue el resultado de que «todo interés menor y aislado, engendrado por las relaciones de los grupos sociales, fue separado de la sociedad misma, determinado, y colocado independiente de ella y en oposición a ella, en razón al interés del Estado…»[62]. Pero, entiéndase bien, esa «máquina», esos «aparatos», no son el mismo Estado: son una parte de él, la manera de exteriorizarse; pues si fueran la totalidad de la relación estatal, bastaría deshacerse de esos aparatos para que el Estado iniciara su proceso de extinción. El Estado es una «forma política» de organización de lo común de toda la sociedad que permite, y

contribuye, a la monopolización de los asuntos generales mediante los aparatos de Estado. Esta confusión entre la exteriorización objetivada de la relación estatal (los aparatos), con el núcleo de la propia relación (formas de organización política de toda la sociedad), ha caracterizado a los múltiples marxismos a lo largo del siglo XX.

¿Pero cómo es que, centralizando lo «común» o los «comunes» de las sociedades, el Estado puede lograr «que los individuos de la clase dominante [hagan] valer sus intereses comunes»? Uno de los medios es la burocracia organizada en la maquinaria del Estado.

La burocracia

Los fines del Estado se convierten en fines burocráticos[63].

Dijimos arriba que la alquimia de la conversión de los «intereses generales de clase» en «asuntos generales» no sólo es el hecho mismo de poder de Estado, sino que, además es un hecho político, relacional, de aproximaciones sucesivas y, por supuesto, de incertidumbre. La dominación política no es el reflejo de la dominación económica. Es un producto político que debe verificarse continuamente mediante acciones, discursos y procedimientos gubernamentales.

Los sacerdotes regulares encargados de esta liturgia publica, son los hombres y las mujeres pertenecientes a los distintos niveles de la burocracia estatal. Ellos son los «jesuitas del Estado» encargados de administrar, de cuidar, los misteriosos saberes de los «asuntos de Estado»: oficinistas, juristas, funcionarios de ministerios, policías, militares, planificadores, archivistas, etc. Ellos ejecutan los monopolios del Estado y, como nos lo recuerda Marx en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* su reclutamiento es también parte de los monopolios del poder estatal[64]. Si bien esto ha cambiado con el tiempo dando lugar a la «carrera» burocrática que limita a los gobiernos la posibilidad de reemplazar a la totalidad de los funcionarios del Estado, el «Ejecutivo» guarda aún para sí el

nombramiento de los cargos directivos y la importancia financiera o amplitud de los distintos despachos gubernamentales.

Las instituciones en las que toma cuerpo objetivo las correlaciones de fuerzas políticas de la sociedad (la maquinaria del Estado), más allá de edificios, presupuestos, etc., se vuelve efectiva a través de un grupo selecto de personas encargadas de administrar y ejecutar la gestión de la correlación de fuerzas y los comunes centralizados por el Estado. Esa es la burocracia. Permite darle regularidad, permanencia y aplicación universal a la «comunidad política» mediante lo que Weber llamaba la «racionalización» de las acciones.

Pero entonces se presenta un problema. ¿Cómo es que en las sociedades modernas, en las que los funcionarios de la burocracia se reclutan por lo general de las llamadas «clases medias» letradas[65], pueden ellas realizar la cualidad estatal de ejecutar los «intereses generales de clase» burgueses? ¿Por qué los intereses que defiende esa burocracia no son específicamente los de su clase, acomodándolos como intereses generales?

No es un tema de adoctrinamiento de las clases dominantes hacia las clases medias, que, encima, como funcionarios públicos, son portadoras de «misteriosos» saberes administrativos que sólo ellos poseen. Tampoco se trata de que venden sus servicios a los que tienen dinero, lo que demolería la eficacia burocrática como gestión de los «asuntos comunes» de la sociedad en términos de aplicación de universalidad e igualdad de los ciudadanos. Si el burócrata sólo fuera un asalariado de los empresarios, el Estado se presentaría como uno más de los despachos empresariales de los grandes propietarios, es decir, como asunto privado, amputado de poder realizar la simulación del «interés general». El acople entre corporación burocrática e interés de clase es más sofisticada y profunda. Viene de la propia naturaleza y dinámica de la función burocrática.

Claro, si el Estado funciona como monopolio de los «intereses generales» de la sociedad, la burocracia es la encargada de gestionar esos intereses comunes, pues esa burocracia es la mismísima «corporación del Estado»[66]. Ser la corporación del Estado significa que frente a los demás sectores se presenta como

portador de un interés individual; sólo que su interés individual es el «interés general». La burocracia es, como cualquier sector social, portadora de intereses específicos, al fin y al cabo, todas las personas están en la sociedad civil encarnando algún interés individual diferente a los otros intereses individuales. Pero, para Marx, la burocracia tiene como interés individual el «interés general», ejerciendo una doble personalidad.

Los funcionarios públicos son igual que el resto de los ciudadanos: tienen intereses particulares, individuales, separados y enfrentados a los otros intereses individuales. Pero, como su interés particular es el «interés general», a la vez están por encima de las demás personas y sectores sociales, pues la burocracia expresa el «interés general». «En la burocracia –anota Marx–, la identidad del interés del Estado y del fin privado particular se estatuye de tal modo que el interés del Estado se convierte en un interés privado particular frente a los otros fines privados»[67]. Esta doble personalidad no viene de una doble acción del burócrata, ser una cosa y luego la otra; ni tampoco de una elección. Viene del lugar que ocupa en el sistema político, viene por ser funcionario público encargado de los «asuntos comunes» de la sociedad. Por eso, las palabras o escritos que una persona puede hacer en privado no tienen el efecto que las palabras y los escritos que la misma persona hace como funcionario instituido con un cargo público. El efecto social de las palabras no viene de sí mismas, sino del lugar de enunciación.

Y, por ello mismo, la ubicación del burócrata estatal lleva la impronta de la naturaleza social del lugar del Estado en la sociedad. Si el Estado es la «ilusión» de lo general, es los «asuntos generales como abstracción», entonces la gestión de esa abstracción no puede ser más que también otra abstracción. La burocracia, anota Marx, esta compelida a «defender la generalidad imaginada del interés general, que es su propio espíritu». La burocracia no puede realizar lo «general» como concreto real, remontando la abstracción del fundamento del Estado que administra. Dejaría de ser burocracia del Estado. Ante esa imposibilidad estructural, entonces, la burocracia está llamada a «defender la generalidad imaginada del interés general»[68], la forma aparente de lo universal, que no es otra que

el «interés general de clase». Pero, ¿de cuál clase social? La de los propietarios, pues ella misma actúa como propietario privado.

«La burocracia considera la esencia del Estado […] como posesión suya, es su propiedad privada»[69] . Ser la corporación del Estado que hace que los fines del Estado sean los propios fines de la burocracia, la convierte inmediatamente en la detentadora monopólica de la gestión de lo público. Su relación con lo público es hacia algo que le pertenece por derecho inmediato. Ya sea la aplicación de la legalidad, la elaboración de leyes, la extensión de multas, la provisión de seguridad, la sanción a los que delinquen, la burocracia se asume como la garante y exclusiva ejecutora de esas determinaciones que, por «naturaleza» le corresponden y pertenecen. Si otros son propietarios de medios de producción, de dinero o tierra, la burocracia es propietaria del «interés general», de la aplicación de la ley, de la seguridad y la protección colectivas, que se mantienen alejadas de cualquier otro intruso a través de las técnicas burocráticas de la gestión del Estado. Ciertamente, el que esta «propiedad» sea lo público, lo general, conlleva una nueva paradoja entre lo privado y lo común, pero la eficacia del saber burocrático radica precisamente en la combinación de lo uno en lo otro, y viceversa. Como todo lo que sucede en el Estado, es la dialéctica histórica de la contradicción lo que la afianza. No hay determinismo alguno. La contingencia de esa tensión marcará la irradiación burocrática del Estado, su fuerza moral de acatamiento, o su resquebrajamiento, con las consiguientes crisis políticas de legitimidad y gestión pública.

La articulación entre clases dominantes y burocracia es, por tanto, una lealtad de propietarios privados y de monopolizadores de bienes. No se necesita sobornar ni coaccionar a la burocracia, aunque a veces sea necesario, para que sus cursos de acción, pensamiento y procedimientos, en tanto monopolizadores y propietarios de lo «público», se enmarquen en los cursos de acción de las clases económicamente dominantes que son propietarios que monopolizan medios de producción. Y esta lealtad es más fuerte en la medida que la «coacción sorda» de la organización de la vida económica sostiene también el horizonte predictivo de los miembros

de la burocracia. La propiedad privada no sólo es una condición de existencia, es también un futuro movilizador. El tránsito del «interés general» al «interés general de clase» acontece como una «afinidad electiva» (Goethe)[70] basada en congruencias sustanciales de sentido otorgadas por la propiedad privada.

Que finalmente Marx afirme que la burocracia «no es más que el medio para preparar la dominación de clase burguesa»[71], no es una frase adjetivada; es la culminación necesaria de la comprensión de la forma de existir y de proceder de las burocracias modernas.

El Estado siempre involucra a todos los miembros de la sociedad, a sus vínculos en común, de ahí su cualidad territorialmente vinculante. Pero al hacerlo de una manera monopolizada por los administradores del Estado, lo hará priorizando, favoreciendo, garantizando, protegiendo, ampliando determinados intereses de una parte de la sociedad sobre otros, de las clases económicamente dominantes sobre el resto de las clases sociales. En esto radica la cualidad «maquinal» del Estado a la que continuamente se refiere Marx[72]. Al ser el Estado siempre una forma política de monopolio, quienes detenten ese monopolio tenderán, en medio de múltiples mediaciones y aproximaciones sucesivas, a priorizar los intereses y el horizonte de expectativas de las clases sociales a las que pertenecen o aspiran pertenecer. De ahí que la «máquina» del Estado es el monopolio del Estado, con sus cada vez más extendidas divisiones jerárquicas del trabajo, en el ejercicio del poder de Estado.

Normas especiales, procedimientos complejos, plazos, garantías, temporalidades, sellos, laberintos administrativos, todo ese universo de micropoderes burocráticos utilizados para simular imparcialidad y aparentar generalidad, crean en realidad un túnel oscuro en cuyo final quedan distribuidos los privilegios de unos frente a otros como fruto de una «neutralidad administrativa». Los procedimientos burocráticos son en realidad sofisticadas tecnologías de dominación que transmutan voluntades particulares, intereses particulares en universales. Este laberinto se hace aún más complejo si además tomamos en cuenta que los monopolios estatales no son plenamente piramidales, sino que también presentan divisiones horizontales entre el Legislativo y el Ejecutivo; entre el Ejecutivo y el Judicial; al

interior del Ejecutivo existen submonopolios con sus autonomías relativas y liturgias especializadas, como el de las fuerzas armadas, los servicios de inteligencia que funcionan como un cuasi Estado soberano dentro del Estado; y, en lo vertical, entre las distintas maneras de descentralización territorial del poder, que habilitan entre todos, un otro espacio de luchas interiores del Estado para expandir sus respectivos monopolios. De cierta manera, el Estado es también internamente un mundo político fragmentado en múltiples núcleos de poder que exigen acuerdos, concesiones, prácticas de hegemonía entre elites gubernamentales para actuar coordinadamente, en determinados tiempos y en específicos temas. Esto lleva a una creciente «autonomía» relativa del Estado frente a la sociedad llana y, al interior del mismo Estado, entre espacios horizontales y verticales, configurando un «embrollo»[73]; pero que, pese a estas compartimentaciones, están unificados en la monopolización de normas y recursos comunes.

En conjunto, y salvando las diferencias de dimensión geográfica y temas involucrados, el Estado es una relación de poder, como lo es la familia, la iglesia o el mercado, en la que intereses, miradas, criterios y acciones particulares se transmutan en intereses, miradas, criterios y acciones universales, generales, de todos. Con la diferencia en que el Estado tiene un poder territorializado con la capacidad de demarcar o, llegado el caso, de inmiscuirse en la gestión de los otros poderes.

Esta facultad, aparentemente mágica, «misteriosa»[74], de convertir en universal todo lo particular que toca, proviene de la manera de instrumentalizar esta su realidad paradojal de ser *monopolio de bienes y recursos comunes*. Entonces, la dimensión comunitaria del Estado está invertida como decisionismo de pocos sobre los bienes de muchos, es decir, como relación de dominación. Por ello, entonces, comunitarismo fallido, «comunidad ilusoria».

Y es por esta mediación política constitutiva del Estado que los derechos comunes a todos para instituirse, ejercerse o aplicarse han de estar regulados por una estructura de influencias sociales de clase.

Claro, un derecho estatal es una facultad individual aplicable a

todos los integrantes de una sociedad sin discriminación alguna, pero la influencia de clase está presente desde el mismo momento de selección de las potestades. Desde la priorización de un potencial derecho frente a otro, pues no es lo mismo convertir en derecho la salud gratuita que requerirá una gigantesca inversión y beneficiará principalmente a los más humildes, que instituir el derecho a remitir las ganancias al extranjero, que, si bien es una facultad ejercible por cualquiera, en los hechos sólo favorecerá a un puñado de empresas extranjeras. O en la redacción legal del mismo derecho que, en sus especificaciones, características, requisitos, plazos y procedimientos ha integrado reparaciones a los afectados, ha puesto condicionantes para su aplicación, ha tomado en cuenta condiciones de favorecimiento para unos en detrimento de otros, es decir, ha comprimido en la norma legal del derecho una intensa conflagración jerarquizada de intereses de distintas clases sociales y segmentos de clase.

Cada ley y decreto estatal lleva inscrito en la redacción de cada párrafo un resumen comprimido de las jerarquías de intereses e influencias políticas, económicas y culturales que los distintos sectores de la sociedad tienen en la burocracia estatal en particular y en el Estado en general. La legalidad es, pues, una gramática de los intereses y capacidad de presión que poseen las clases sociales en el Estado, y que, por tanto, ejercen el poder político y el poder de Estado, la dominación de Estado. Que, en las sociedades capitalistas, los poseedores de grandes fortunas tengan mucho más poder de influencia que el resto de las clases sociales, se desprende de tres componentes relacionales: el primero, de la propiedad de mayores volúmenes del representante «general de la riqueza» moderna (dinero), que les permite influir con mayor eficacia en los distintos segmentos del Estado, desde la presidencia hasta el Poder Judicial, pasando por las Fuerzas Armadas y la administración intermedia de la burocracia. Esta eficacia puede ir desde el financiamiento de la campaña de los partidos, la realización de negocios compartidos con funcionarios electos, la obtención de información privilegiada a cambio de dinero hasta el soborno para la toma de decisiones administrativas o legales.

La segunda influencia viene estrictamente de la misma materialidad administrativa del Estado. En la medida que son unas pocas personas las que toman decisiones ejecutivas, que consideran una pérdida de tiempo o eficacia la democratización de disposiciones, y que por lo general se trata de individuos cuyo sedimento de experiencias y mundo de opciones evidentes es similar a las experiencias y hábitos de quienes también monopólicamente toman decisiones sobre el destino de empresas y fortunas privadas, se genera entonces de manera inmediata, una afinidad lógica y procedimental de los monopolios y acciones del Estado con los monopolios de los mandos empresariales

Y, en tercer lugar, si toda la trayectoria de vida de la sociedad, de sus integrantes, de todas las clases sociales está enmarcada en un conjunto de modos lógicos de organizar la producción y el intercambio material en base a la lógica del valor-mercantil, si sus acciones cotidianas suponen la propiedad privada como una evidencia innata de la realidad, y si, además, el horizonte de expectativas futuras está guiado por la continuidad de las estructuras fundamentales del orden prevaleciente, entonces los gobernantes electos, la burocracia administrativa del Estado, independientemente de su filiación política, no tendrían por qué pensar distinto a las evidencias dominantes; no tendrían por qué hacer cosas diferentes a lo que manda la razón dominante del orden social de las cosas; no tendrían por qué actuar en contra de lo que el sentido común orienta.

Si el Estado es una forma política de la sociedad y la sociedad, en su vida real e imaginada, está embarcada en el orden predominante de las relaciones capitalistas, hay una complicidad estructural de una parte de los cursos de acción posibles que adoptan los gobernantes, las burocracias estatales, con los cursos de acción predominantes y las posibilidades que impulsa la economía capitalista. Se trata de un contubernio de intereses de base que no requiere de coacción alguna, pues se trata del mismo espacio de creencias dominantes compartidas por todos los miembros de la sociedad sobre cómo está y debe estar organizado en lo general el mundo de las riquezas.

[1] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 470.

[2] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 74.

[3] Gumesino Padilla Sahagún, *La humanidad del esclavo,* México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1993, pp. 322-323.

[4] Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comps.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos xvi a xx,* La Paz, Ceres, 1987.

[5] Jellinek, *Teoría general del Estado,* cit.

[6] Marx, «Sobre la cuestión judía», en *MEOF,* cit., vol. I, pp. 470, 477, 480, 519.

[7] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 442.

[8] «Los asuntos y actividades del Estado se hallan vinculados a individuos (pues el Estado sólo actúa a través de ellos), pero no al individuo físico, sino al individuo estatal, a la cualidad estatal del individuo»; Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 334.

[9] «El que el fin del Estado es el interés general en cuanto tal y en cuanto existencia de los intereses particulares: en esto consiste cabalmente su realidad, su existencia, definida en términos abstractos»; Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., pp. 329, 330, 331.

[10] «En su significación política, el miembro de la sociedad civil se desprende de su estamento, de su posición privada real; es aquí y solamente aquí donde tiene un valor a título de hombre, donde aparece su significación en cuanto miembro del Estado, en cuanto ser social, en cuanto determinación humana»; *ibid.,* p. 393.

[11] «El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones»; Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 70.

[12] John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* Argentina, Revista Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

[13] Nick Srnicek y Alex Williams, *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo,* Barcelona, Malpaso, 2017.

[14] «¡Como si el pueblo no fuera el Estado real! El Estado es algo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto. El Estado es algo abstracto»; Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 341.

[15] «En los modernos estados, como en la filosofía del derecho de Hegel, la realidad consciente, la verdadera realidad de los asuntos generales es simplemente algo formal, o solamente la forma es el interés realmente general»; *ibid.,* p. 375.

[16] *Ibid.,* p. 389.

[17] *Ibid.,* pp. 329, 345.

[18] *Ibid.,* p. 513.

[19] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 28.

[20] «[…] que el interés general y, en él, el mantenimiento de los intereses particulares es el fin general y el contenido de este espíritu, la sustancia que forma

el ser del Estado, la naturaleza estatal del espíritu que se sabe y se quiere»; Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 330.

[21] Marx, «Glosas críticas…», en *MEOF,* cit., vol. I, p. 514.

[22] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 54.

[23] *Ibid.,* p. 28.

[24] «La república parlamentaria era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad territorial y la industria. Era la condición inevitable para su dominación en común, la única forma de gobierno en la que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y las de las otras clases de la sociedad»; Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* en *Obras escogidas,* vol. I, Moscú, Progreso, 1974, p. 469.

[25] *Ibid.,* pp. 476-477.

[26] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 376.

[27] «Hasta qué punto una parte de los economistas se deja encandilar por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo, nos lo muestra, entre otras cosas, la tediosa e insulsa controversia en torno al papel que desempeñaría la naturaleza en la formación del valor de cambio»; Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 100.

[28] «Las determinaciones de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa»; Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 92.

[29] «Si la tasa de plusvalor es conocida y su magnitud está dada, la tasa de ganancia no expresará otra cosa que lo que es en efecto; otra medición del plusvalor, su medición según el valor del capital total, en lugar de hacerlo según el valor de la parte de capital de la cual proviene directamente por su intercambio de trabajo. Pero en la realidad (es decir en el mundo de los fenómenos), las cosas aparecen invertidas. El plusvalor está dado, pero lo está como excedente del precio de venta de las mercancías por encima de su precio de costo, con lo cual queda en el misterio de dónde proviene ese excedente, si de la explotación del trabajo en el proceso de producción, de embrollar a los compradores en el proceso de circulación, o de ambas cosas; Marx, *El Capital,* cit., vol. III, pp. 52, 55.

[30] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 70.

[31] Marx, «Los apuntes etnológicos de Karl Marx», cit., p. 662.

[32] Marx, «Primer borrador de *La guerra civil en Francia*», cit., p. 209.

[33] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 27.

[34] Marx, *El Capital,* cit., pp. 58-86.

[35] Karl Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», en Karl Marx, *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos,* La Paz, Vicepresidencia del

Estado Plurinacional de Bolivia, 2018; Marx y Engels, *Collected Works,* cit., vol. 30, p. 106.

[36] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 922. Sobre el debate de esta «coerción sorda» como poder económico en Marx, véase Mau Soren, *Compulsión muda,* Madrid, Extáticas, 2023.

[37] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. II, p. 21.

[38] *MEOF,* cit., p. 527.

[39] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 456.

[40] Karl Marx, «Los borradores de Marx», en Karl Marx, *Escritos sobre Rusia. II El porvenir de la comuna rural rusa,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. 39.

[41] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, cap. XXIV.

[42] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., vol. I, p. 377.

[43] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 475.

[44] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista,* edición bilingüe, Madrid, Akal, 2018, p. 55.

[45] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 54.

[46] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 952.

[47] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. II, pp. 17-24.

[48] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 488.

[49] «Formas que preceden a la producción capitalista», en Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, pp. 433-477.

[50] Norbert Elias, *El proceso de la civilización,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

[51] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., pp. 206 y 209. Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., pp. 488 y 495.

[52] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 183.

[53] Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* en *Obras escogidas,* cit., vol. I, p. 288.

[54] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 488.

[55] *Ibid.,* p. 443.

[56] *Ibid.,* p. 488.

[57] «No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el Poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, de la cual no era más que una excrecencia parasitaria»; Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 74.

[58] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 477.

[59] Jeffery Webber, Frank Gaudichaud y Massimo Modonesi, *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica,* México, Universidad Autónoma de México, 2019.

[60] Michael Foucault, *Dites et ecrites II. 1976-1988,* París, Gallimard, 2001, p. 1001-1020.

[61] «Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta , de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo ayudó a acelerar»; Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 488.

[62] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 180.

[63] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 359.

[64] «Pero, el interés material de la burguesía francesa esta precisamente entretejido del modo más íntimo con la conservación de esa extensa y ramificadísima maquinaria del Estado. Coloca aquí a su población sobrante y completa en forma de sueldos del Estado lo que no puede embolsarse en forma de beneficios, intereses, rentas y honorarios»; Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 443.

[65] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 358.

[66] *Ibid.,* pp. 360, 358.

[67] *Ibid.,* p. 360.

[68] *Ibid.,* p. 359.

[69] *Ibid.,* p. 360.

[70] «A aquellas naturalezas que cuando se encuentran rápidamente se amalgaman y se determinan mutuamente, las denominamos afines. En los cuerpos alcalinos y los ácidos, que, aunque son opuestos, o tal vez justamente por eso, se buscan y se apoderan mutuamente del modo más decidido, modificándose y formando juntos un nuevo cuerpo, esta afinidad es muy llamativa»; Goethe, *Las afinidades electivas,* capítulo 4, disponible en: [https://www.onemorelibrary.com/index.php/es/?option=com_djclassifieds&format=raw&view=download&task=download&fid=2729].

[71] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 489.

[72] *Ibid.,* p. 253. Marx, *La guerra civil en Francia*, cit., pp. 67, 179-180, 182, 251, 253, 256-257.

[73] Michael Mann, *Las fuentes del poder social,* vol. II, cap. 3, Madrid, Alianza, 1997.

[74] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 360.

CAPÍTULO IV

El monopolio de lo común como materialidad

> Es necesario que los «asuntos generales» estén representados del modo que sea en el Estado como «asuntos reales» y, por consiguiente, como «asuntos generales empíricos»; es necesario que aparezcan de algún modo coronados y vestidos con el ropaje de lo universal para que se conviertan, a su vez, en un papel, en una ilusión[1].

Las «objetividades abstractas», las «apariencias objetivas» como las mercancías y el Estado son, inicialmente, realidades «propias del pensamiento» que producen efectos materiales en la vida diaria de las personas y en la organización de sus relaciones sociales. El intercambio de productos basados en el dinero, la compra y venta de fuerza de trabajo, la mediación de la riqueza moderna son efectos de la lógica del valor-mercantil. Igualmente, con el Estado en tanto «interés general» abstracto. El cumplimiento regular de las leyes, la tributación, los mecanismos burocráticos de medición de esfuerzos o conocimientos con los que las personas hallan un sentido a sus esfuerzos y planifican su destino, son resultantes del cumplimiento del hecho estatal. Por eso, «abstracciones objetivas».

Pero esta eficacia objetiva de la abstracción no emerge de sí misma, de la abstracción, sino, como lo vimos, del proceso social de abstracción, del proceso histórico de formación de la mercancía como forma de la riqueza moderna, y de la formación del Estado como modo de la soberanía política en las sociedades modernas. Pero, además, de una materialidad social sobre la que reposa la abstracción, y su eficacia social.

La abstracción tiene un soporta material, y son las condiciones de producción de ese «cuerpo» material las que definen, y limitan, la fuerza y eficacia social objetiva de la abstracción. En el caso de la mercancía, el soporte objetivo universal del valor es el «trabajo abstractamente humano», «gasto productivo del cerebro, musculo,

nervio, mano, etc., humanos»[2] que está incorporado en un valor de uso, en una utilidad, que vendría a ser el «contenido material de la riqueza»[3]. Esta es la gran diferencia entre la fuerza social de las ideas en Marx, cuando son «objetividades abstractas», y la ilusión de «fuerza social» de los discursos, del llamado posmarxismo[4]. Ciertamente, los discursos no son sólo un «reflejo» de «objetividades», sino que tienen una incidencia en la propia objetividad. Pero no cualquier discurso, no cualquier idea puede producir efectos materiales en la objetividad ni producir «apariencias objetivas». Son las condiciones materiales de producción de los discursos, en medio de las condiciones materiales de producción de la realidad objetiva, las que determinan la eficacia e incidencia objetiva del discurso en la realidad.

Con el Estado sucede lo mismo que con la mercancía. La fuerza estatal sobre las personas y en la realidad objetiva de las personas, no viene de sí misma. Viene de las condiciones materiales de producción de la forma estatal, del soporte donde se sostienen objetivamente los «asuntos generales». El contenido material de las «objetividades abstractas» no pueden ser ellas mismas abstracciones. La abstracción es un derivado de la relación social que se ejerce sobre una objetividad. Y, en el Estado, ese «cuerpo», el «soporte material» de la utilidad estatal son los bienes materiales comunes de la sociedad, los recursos públicos pertenecientes a toda la sociedad en tanto «comunidad» histórica, pero que son monopolios del Estado.

La «entidad comunitaria» abstracta existente en toda sociedad capitalista es sobre la que se ejerce el proceso de abstracción estatal que da lugar a la «comunidad política». La «entidad comunitaria» capitalista es por ello el soporte objetivo del Estado; en tanto que los bienes públicos monopolizados son el cuerpo material en los que esa «entidad comunitaria» existe como «interés general» en el Estado.

Estos son los recursos públicos cuyo monopolio se objetiviza en lo que Marx define como la «maquinaria del Estado»[5]. El Estado como abstracción objetiva tiene, por tanto, una materialidad social común que la sostiene (los bienes públicos), y una objetividad que la expresa (la máquina del Estado). La confusión entre la primera y la

segunda es uno de los límites de la teoría althusseriana del Estado.

Los «asuntos generales» no pueden simplemente moverse en la abstracción sin nada que los sostenga. Serían un simple juego de ideas que con el tiempo se desvanecerían, llevando al desfallecimiento de la relación estatal y, con ello, a la dominación política centralizada, dejando en medio múltiples, explosivas y enfrentadas relaciones de dominación políticas fragmentadas, micromonopolios, coerciones y manejos monetarios pulverizados, que es lo que existió en las sociedades mercantiles antes de los procesos de centralización. Como lo muestran los ejemplos de sociedades colapsadas en su forma estatal, debido a guerras o invasiones, como Libia, Afganistán, pero que mantienen la forma mercantil de la economía; la quiebra del Estado no suprime la relación de dominación política. La fragmenta y la retrae a actividades coercitivas, territorialmente fluctuantes y carentes de estabilidad[6].

La forma estatal moderna requiere que los «asuntos generales» se sostengan sobre lo que Marx denomina «asuntos reales», «empíricos», que le den cuerpo material y sobre los cuales opere la conversión del «interés general» en «interés de clase». Lo «común», lo general, no puede existir sólo como artilugio perpetuado, fácilmente diluido en el tiempo. Las teorías sobre la «falsa conciencia» o la manipulación de las «estructuras mentales» tienen la limitación de reducir el efecto material de la dominación a un artificio ideal, de astucia o maldad de los poderosos, como si de lo que separara la dominación de la emancipación fuera un tema de moral envilecida y «conciencia».

En Marx, la fuerza social de la idea, de la abstracción del «interés general», de la «apariencia abstracta», es material, objetiva en sus fundamentos y en sus consecuencias. La abstracción de lo común requiere de materia de lo común para efectivizarse. La forma aparente de lo universal requiere de algún tipo de materialidad universal para instituirse como tal apariencia. Al igual que el «interés de clase» que, para ser objetivo, necesita anclarse en objetividad política. O el valor de la mercancía que requiere de una objetividad espectral para manifestarse. Así y sólo así, la dominación deviene en

un hecho político material. La ilusión de lo común, de lo general en el Estado, no es ella misma una ilusión. Es una materialidad de lo común administrado, utilizado, direccionado por lo particular, esto es, monopolizado. En esa acción, lo «general» deviene una «forma aparente» y el Estado, una «comunidad ilusoria».

Lo dijimos arriba, lo aparente y lo ilusorio en Marx no es un tema de falsa conciencia, un engaño o un artificio retórico. Es una realidad social materialmente fundada. Los bienes públicos de la sociedad monopolizados por las burocracias son el soporte material que hace de la ilusión de comunidad en el Estado una ilusión bien fundada. Una argumentación similar la realizará Marx al explicar, por ejemplo, la propiedad «ilusoria» del campesino parcelario francés del siglo XIX, empobrecido por las rentas que debe pagar, las hipotecas e impuestos a un Estado que le «chupa la sangre y la médula, y lo arroja a la caldera de alquimista del capital»[7].

Los bienes públicos, los recursos públicos, los derechos públicos, la infraestructura pública monopolizados por el Estadio son el soporte material de la relación estatal y de su apariencia de universalidad. Al referirse a los impuestos, Marx los considera, como «la existencia del Estado expresado en términos económicos»[8]. En 1875 señala que «los impuestos son la base económica de la maquinaria del gobierno»[9], en tanto que en las anotaciones al libro de A. Wagner habla del «patrimonio del Estado»[10]. Pero, por sobre todo, son el conjunto de bienes materiales que permite a los miembros del Estado gozar del «derecho a la protección pública», acceder a los «servicios legales gratuitos», a la educación gratuita, a la «protección contra la indigencia», al acceso a indemnizaciones económicas en casos de incendios, inundaciones, etcétera[11].

Es sobre esa objetividad monopolizada por el Estado que la metamorfosis de lo general en particular, mediada por la burocracia estatal, acontece diariamente. Lo común material de los bienes y derechos públicos es la fuerza gravitatoria, la «fuerza social»[12] de la que habla Marx, que une a la sociedad a las prácticas estatales. Y, de hecho, esta apropiación y centralización de esos bienes materiales como contenido material de la dominación, es lo que da movimiento histórico al Estado.

Marx es insistente en la formación del cuerpo material de la «comunidad ilusoria» estatal. En *La ideología alemana* menciona cómo es que, en la antigua Roma, la «propiedad comunal» y la «propiedad privada en común» son la condición necesaria para que las personas sean «ciudadanos activos del Estado»[13]. En 1858, al comentar sobre el desarrollo de la formación estatal francesa, desde la revolución de 1791, pasando por Napoleón y la Monarquía de Julio de 1830-1848, Marx vio cómo ella se consolidaba absorbiendo sistemáticamente las energías comunes y los recursos materiales comunes de la sociedad para hacer de ellos «interés general» objeto de la «actividad de gobierno»[14].

El Estado vive de la apropiación de lo común, de su monopolización constante, y lo transmuta como «interés superior», de Estado. Esa objetividad social absorbida y promovida es el «contenido material» del Estado. Cada obra colectiva de la sociedad es atraída y refuncionalizada por el Estado, para convertirla en actividad privativa de la burocracia estatal, que ejerce su propiedad como interés y propiedad de «todos», como realidad pública. Los comunes, las comunidades que producen esos comunes, los bienes materiales que objetivarán esos comunes, son constantemente producidos a nivel local, y a veces a nivel general, por la propia sociedad. Puede ser un sistema de riego, una escuela, un sistema local de cuidados o la demanda de la jornada de ocho horas, la seguridad social, etc.; se trata de recursos comunes, muchos de los cuales el Estado buscará centralizarlos e irradiarlos bajo la forma de derecho y propiedad pública. Al hacerlo neutraliza el impulso de la sociedad, pero a la vez alimenta el «contenido material» y la fuerza material de sustentación del Estado. La relación entre comunidad/Estado, entre común/público es de antagonismo y de continuidad del uno en el otro, dependiendo de las circunstancias históricas.

Y la razón de esta atracción antagonista entre *común* y Estado que hace que, al tiempo de repelerse ninguno puede dejar de mirarse en el otro, radica en que el Estado es la continua centralización, monopolización y universalización de los comunes que surgen de la sociedad. «Todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado», apunta Marx, como los impuestos, derechos de propiedad,

los recursos naturales, la seguridad social, los servicios básicos, el idioma, la identidad nacional, el sistema educativo, la historia imaginada, los universales legítimos, el dinero; hasta los derechos, los bienes públicos, la propiedad intelectual, etc. Sólo con los comunes, monopolizados, el Estado tiene un soporte material como «representante general» y posee una fuente material de «legitimidad» de sus acciones. Y, a través del monopolio, realiza de manera mediada la dominación, es decir, la direccionalidad de los comunes para beneficiar, para organizar, para proteger preferentemente, en medio del beneficio de todos, a determinadas elites y clases sociales.

La dominación es un proceso molecular de preferencias selectivas en medio de preferencias generales que funciona precisamente sobre el terreno de los comunes monopolizados.

A su vez, paradójicamente, los *comunes generales,* producidos por la sociedad bajo la forma de algún tipo de *comunidad* frente o al margen del Estado, para consolidarse ante otros sectores sociales que no han participado, para irradiarse a otras actividades paralelas de la vida social, para defenderse de los ataques o para persistir legítimamente en el tiempo, requieren de la activación de los otros *comunes generales* ya monopolizados como poder de Estado. La *comunidad general* emergente en la acción colectiva, sin apegarse al Estado que le permita apropiarse o apoyarse de los comunes apropiados anteriormente por el Estado, corre el riesgo de desplomarse, de dilapidar gigantescos esfuerzos sociales en un resultado que no trae ningún beneficio a la multitud movilizada, desincentivando a futuro nuevas luchas por comunes. Para que la «razón social» de una necesidad común, por ejemplo la protección social, pueda transformarse en «fuerza social», señala Marx, en muchos casos necesita de las «leyes generales aplicadas por el poder del Estado»[15].

Cuando la fuerza de la lucha social en la producción de comunes ha llegado a un tope, o ha agotado su impulso inicial o cree que ha alcanzado ya su objetivo, aceptará modos de centralización estatal con representantes suyos en la monopolización de los comunes. Habrá una modificación de la naturaleza de clase del bloque que

conduce el Estado y una escisión entre comunidad y comunes. La *comunidad general* retrocede, o se diluye, pero los *comunes universales* se vuelven derechos, bienes públicos *en* el Estado con duración histórica legalizada. Para Marx, estos son los momentos en los que el «movimiento popular», impulsado a la lucha por el poder, una vez alcanzado, lo cede a otra clase social y le entrega «confiada la salvaguardia de sus propios intereses», como lo hizo el pueblo alemán en 1848, entregando el poder conquistado en la revolución a la burguesía prusiana[16].

Esta institucionalización normativa de la sustitución de los productores de comunes por los centralizadores de los comunes, es también parte de la «maquinalidad» de la relación estatal. Es un hecho vivo de enajenación de lo común a través de la burocracia de lo común; pero es una enajenación material consistente, efectiva que, como toda enajenación y fetichismo, no anula sus condiciones objetivas de existencia, en este caso, los comunes-generales; los retuerce, los deforma, pero no los suprime y, al hacerlo, solidifica aún más la base material de la relación estatal.

Hay un límite, excepcional, a esta continua enajenación de la fuerza creativa de las clases subalternas, y es cuando, por el curso de los hechos, se propone crear nuevos *comunes generales* desde la o las *comunidades expansivas* renovando los mecanismos de su control y protagonismo activo de la gestión de los comunes pasados. En tal caso, Estado, *comunidad general* y *comunes generales* entrarán en un espacio de oleadas y contra oleadas, de fusiones y escisiones, de complementariedad y antagonismos renovados que, con el tiempo pudieran llevar a la disolución del Estado. Esta es la tendencia paradojal de las pocas experiencias, truncas hasta hoy, de los primeros pasos de extinción del Estado.

Cuando el movimiento obrero del siglo xx logró la jornada de 8 horas, fue un común producido por la lucha, las huelgas y la rebelión de los asalariados frente a una clase patronal y un Estado subordinado a sus designios. Fue una lucha en común que benefició al común de los asalariados y quedó consagrada como derecho estatalmente garantizado. La fuerza de la conquista fue un producto de los obreros movilizados, se irradió a cualquier asalariado y

alcanzó una dimensión universal-planetaria a través de los Estados. Fue una producción colectiva y tenía un cuerpo material propios de cualquier común universal. Ciertamente no derivó en la supresión del modo de producción capitalista, pero claramente fue una decisiva experiencia de comunes que redujo los mecanismos de explotación y elevó las condiciones de vida, física y culturales de los trabajadores y que, hoy, forman parte del bagaje histórico fundamental de las experiencias de lucha comunes de la clase obrera mundial. Y lo notable es que, desde sus inicios, fue planteada por los propios obreros como una demanda a ser inscrita en la legalidad del Estado, lo que permitió, a la vez, que sea un derecho luego aplicable a todos los asalariados de manera universal.

La historia de la seguridad social en el mundo, de la educación universal y gratuita, del derecho al voto, de la propiedad de los recursos naturales, de las identidades indígenas, de la organización sindical, de muchas empresas estratégicas como las de electricidad, ferrocarriles, gas, minería, etc., han sido producidas por huelgas, paros, marchas, insurrecciones, levantamientos de los trabajadores de cada país. Han sido luchas comunes que han producido el imaginario colectivo y la experiencia de ese logro como un *común* de la sociedad. Y lo han buscado como un derecho, es decir, como una institucionalidad estatal. Muchos *comunes generales* han sido producidos por *comunidades* insurgentes *contra* al Estado; pero también muchos *comunes* han nacido con una clara orientación estatal, en tanto que otra gran cantidad de *comunes* han sido producidos directamente por el Estado y siguen siendo producidos por él, y no por eso dejan de ser *comunes* monopolizados, aunque ahora se trate de *comunes pasivos*. Sólo el curso concreto de los acontecimientos ha de definir si este tránsito hacia la estatalización del común ha de efectivizarse, modificando con ello la correlación de fuerzas sociales en el Estado y el uso de los otros *comunes* del Estado en favor de tal o cual clase social; o si, el *común* y la *comunidad* que los sostiene habrá de adquirir tal fuerza que se pondrá en situación contenciosa con el propio Estado. Ese es un curso contingente que no está definido de antemano y será la lucha al interior del propio movimiento en marcha que irá destacando

tendencias más estatistas o más autogestionarias.

En sentido estricto, el Estado es una forma de organización política de la sociedad que vive de centralizar-monopolizar continuamente los *comunes generales* y, en ocasiones, los *comunes locales*, produciendo el efecto de pasivizar la gestión de esos comunes. Por ejemplo, Marx menciona los aranceles aduaneros, resultantes de la centralización de los tributos anteriormente aplicados por los señores feudales a los comerciantes[17]. O el dinero estatal «de curso forzoso», resultante de la centralización del medio de circulación del dinero[18]. En el *Cuaderno Kovalevsky,* Marx habla de cómo «funciones sociales que estaban inicialmente en sus manos, resultan transferidas, asignadas y prescritas por el Estado»[19]. Los Estados son formas políticas de «usurpación»[20] de recursos de la sociedad para su dominación, pero materialmente fundada en los *comunes* enajenados, cristalizados vía monopolios. En ello radica su perdurabilidad y legitimidad a lo largo de los siglos. Pero también de sus límites y condiciones de posibilidad material de superación.

En todo caso, cada absorción de comunes locales por el Estado, la producción de comunes desde el Estado y la introducción de nuevos *comunes generales* por la sociedad en el Estado, o su anulación y privatización, modifica, parcial o radicalmente, la propia forma estatal, es decir, su composición social y las fuerzas sociales más influyentes (con más poder) en el manejo de los comunes por monopolios. El Estado como monopolio de comunes es una correlación fluida de fuerzas sociales por esos monopolios y esos comunes centralizados con efecto vinculante. A su vez, la forma jurídica que reviste esta inclusión pasivizada de los comunes en el Estado, vendrá dada por la propiedad pública. Así, lo público estatal es la forma jurídica en que se cristaliza la presencia de los *comunes generales* y *universales* en el Estado; es el estatuto legal del *cuerpo material* de lo *común* pasivizado[21].

Lo público es la manera en que lo *común real,* y las luchas por lo *común*, se hacen presente jurídicamente en el Estado. Lo público lleva ser lo que es, a abarcar los recursos que lo definen (salud educación, derechos, espacios, bienes, instituciones, leyes, etc.), por el impulso de las luchas sociales por lo *común* a lo largo del tiempo.

Se puede decir, parafraseando a Clausewitz[22], que lo público es la continuación de lo común por medios pasivizados, enajenados, a saber, los monopolios del Estado. Por eso lo público es «de toda la sociedad», aunque no toda la sociedad lo gestiona. Ciertamente existen también bienes públicos no estatales de libre acceso a cualquier persona sin necesidad de intervención estatal o privada. Parte de los «artefactos digitales», muchos conocimientos científicos y algunos recursos naturales como el aire, parte del mar, etc., están en esa ubicación. Pero su defensa como recurso *común* o bien público pasa necesariamente, en el primer caso, por una articulación practica de amplios sectores de la sociedad en torno a su gestión, o, en el segundo, por alguna manera de regulación estatal sobre ese recurso[23].

En tanto público, un recurso común no es propiedad privada, es decir, tiene límites de apropiación individual y la sociedad, llegado el momento, puede reclamar el usufructo de ese bien público como remembranza de su producción como común general. Esta unión indisoluble entre común y público explica también por qué su expropiación privada, no es simplemente un trámite jurídico. Es un hecho de modificación estructural de la correlación de fuerzas en el propio orden social, comenzando por el cultural, para anatemizar lo público por «ineficiente», «burocrático», «pesado», «asfixiante» y todo tipo de defectos imaginados. Luego, supone una revisión de la historia de la sociedad y una modificación del orden moral y lógico del mundo, para devaluar las luchas colectivas, para desprestigiar los esfuerzos mancomunados, para extirpar del horizonte de expectativas virtuosas de la sociedad la producción común de experiencias y bienes compartidos.

Finalmente, podrán venir acciones políticas de los monopolizadores de la legalidad y legitimidad del Estado para proceder a cambiar el estatuto jurídico de lo público y lo comunal que permita el traspaso a lo privado. Y, si es necesario, los monopolios del orden público y la coerción organizada podrá actuar para disciplinar a los insumisos. Todo ello implica una modificación de la forma estatal, una mutación en las jerarquías e influencias en el poder político, o «golpes de Estado», tal como sucedió, por ejemplo, con la expropiación de

tierras fiscales y comunales en Inglaterra en el siglo XVIII, estudiada por Marx[24]. O cuando se dio el tránsito del capitalismo de Estado mundial al neoliberalismo mundial a fines del siglo XX[25], etcétera.

Las condiciones generales de la «entidad comunitaria»

Otro de los componentes materiales del Estado moderno es lo que Marx denomina las «condiciones generales de la producción» social, que articulan la mutua dependencia entre la «entidad comunitaria» que existe bajo el capitalismo y el soporte material del Estado. Esas condiciones incluyen los medios de circulación y transporte[26], caminos, puentes, carreteras, vías de navegación; hoy ferrocarriles, transporte aéreo, sistemas de abastecimiento de agua, alcantarillado, redes eléctricas, cableado de internet, etcétera.

Se trata de un «valor de uso indispensable para la comunidad, porque esta lo necesita a toda costa». Aquí Marx está empleando el concepto de comunidad en el sentido genérico, independientemente del modo de producción existente, ya sea de las comunidades agrarias tradicionales o del capitalismo. Ambas suponen un tipo de «comunidad» (sociedad)[27], real o abstracta; pero comunidad de sus miembros. En sociedades comunales la sociedad se presenta como un «individuo único» que ejecuta sus diferentes trabajos y emplea «su tiempo de trabajo de diferentes maneras». En cambio, en el capitalismo, la articulación orgánica de actividades es sustituida por una suma de individuos separados que emplean su tiempo de trabajo a sus «funciones particulares necesarias»[28]. La comunidad, en el primer caso, es real y directa. En el segundo, una abstracción, pero objetiva.

La construcción de este «valor de uso» necesario para «la comunidad, y para cada individuo como miembro de la misma, no es un plustrabajo ejecutado por él, sino una parte de su trabajo necesario, del trabajo que es imprescindible para que é se reproduzca como miembro de la comunidad y con ello reproduzca la entidad comunitaria misma, lo cual es a su vez una condición

general de la actividad productiva del individuo»[29].

Toda forma social, todo modo de producción supone, y con el tiempo da lugar a un tipo de «comunidad» (sociedad) que siempre desborda la lógica característica de las condiciones de producción y reproducción de cada modo de producción, e incorpora lo que Marx denomina las «condiciones generales de la producción» o de «utilidad pública». Allí donde el Estado «todavía tiene el privilegio y la voluntad de compeler la colectividad (a invertir) una parte de su rédito , no de su capital, en tales trabajos de utilidad pública, que al mismo tiempo se presentan como condiciones generales de la producción y por tanto no como condiciones particulares para este o aquel capitalista (y mientras el capital no adopta la forma de la sociedad por acciones, busca siempre sólo las condiciones particulares de su valorización: las colectivas las transfiere al país entero en calidad de necesidades nacionales)»[30].

Este párrafo es revelador. Así como todo modo de producción se soporta sobre algún tipo de «comunidad», en el capitalismo la comunidad abstracta que lo contiene tiene un conjunto de componentes que no son estrictamente relaciones del capital. Son algunas de las «condiciones generales de la producción»; son las condiciones de «utilidad pública» y «necesidades nacionales» que no intervienen directamente en los procesos de valorización pero que son necesarias para la existencia de sociedad. Toda sociedad siempre posee medios materiales y actividades laborales, creativas y cognitivas, que no son capital y no valorizan el capital: desde recursos naturales y medios de transporte, historias colectivas y memoria social; geografía y herencia cultural; actividades productivas agrarias y comunales no capitalistas; el trabajo doméstico y de cuidados; las actividades asociativas urbanas de colaboración en torno a necesidades básicas; la producción cognitiva autónoma, las diversas formas de asociatividad soberanas, el propio lenguaje, etc. Todas estas riquezas social-naturales forman parte del tramado material de las sociedades, algunas de las cuales han sido centralizadas por el Estado a lo largo del tiempo bajo la forma de lo «público». Si bien son recursos centralizados por el Estado, no son condiciones de producción creadas por el capital ni del capital,

aunque históricamente buscan ser subsumidas, formal y realmente, por el capital. Son medios públicos, riquezas públicas, bienes de «utilidad pública», componentes materiales de la «comunidad» social y de la reproducción como comunidad, existentes en todo tiempo y en todo modo de producción social. Para Marx, esos bienes que tienen la cualidad social de «condiciones generales» de la entidad comunitaria, y que no son capital, han sido monopolizados por el Estado. Esto hace del Estado moderno una forma política de la sociedad que siempre posee recursos que van más allá del capital, aunque él pugne, con éxito, para subsumirlos.

El régimen del capital puede apropiarse de parte de ellos mediante múltiples mecanismos de privatización-desposesión y, en circunstancias que ayuden a la valorización capitalista, fracciones empresariales pueden empujar a que el Estado asuma los costos de ejecución o reproducción de tales o cuales «condiciones generales». Pero también las luchas sociales obreras y populares pueden empujar a que el Estado asuma los costos de otra parte de esas condiciones de reproducción social, bajo la forma de derechos sociales y laborales, etc. Por ello Marx habla de que «el Estado mismo y sus dependencias caen dentro de estas deducciones del rédito, dentro, por así decirlo, de los costos de consumo del individuo, de los costos de producción de la sociedad»[31].

Las funciones económicas del Estado son, por tanto, «costos de producción de la sociedad» como un hecho general más allá de la forma social específica que esta asume en el capitalismo. La incomprensión de estas diferencias entre sociedad (comunidad) y forma capitalista de la sociedad, entre «utilidad pública» y condiciones de producción capitalistas es el gran error de muchas de las lecturas marxistas sobre el Estado que las induce a ver las funciones económicas del Estado como meras funciones del capital o para el capital. Pero si esto fuera cierto, para qué necesita el capital al Estado si el pudiera realizar esas funciones sin necesidad de la mediación costosa y riesgosa de la función estatal. La creencia de que la necesidad capitalista del Estado radicaría en que es una gigantesca fábrica de engaños sólo se sostiene sobre la creencia de una sociedad boba mantenida en la dominación a golpe de embustes

cada cual más ocurrente que el otro. Más allá del desprecio devaluatorio de lo popular que se derrumba ante cualquier acto de resistencia o sublevación social, ello no tiene nada de marxista ni de crítico. Sin embargo, es el telón de fondo de numerosas interpretaciones marxistas sobre la función estatal.

De hecho, Marx explora las condiciones en las que aquellas «condiciones generales, colectivas de la producción»[32] centralizadas por el Estado quedan subsumidas por el capital. Y ello sucede cuando son subsumidas como propiedad privada por fuera del Estado, quitándole al Estado esos medios, expropiándole. El capital no se realiza en el Estado, materialmente no pude hacerlo. Hay algo en el Estado que desborda al capital. Las clases empresariales, pueden utilizar parte de sus funciones para sus fines de acumulación; pueden ocupar personalmente gran parte de los mandos burocráticos para que en sus decisiones él no vaya más allá del horizonte del capital, pero no pueden convertirlo en una dependencia más del capital, una prolongación del capital. Hay una dimensión de universalidad, de «nacional», de «público» en la naturaleza social del Estado que no puede ser objeto de valorización particular al interior del mismo Estado. La única manera en que esa función pública puede valorizarse privadamente es arrancándola del Estado. Para el caso estudiado por Marx en los *Grundrisse* de los caminos medios de transporte, etc., «el abandono de los trabajos públicos por el Estado y su pasaje a los trabajos emprendidos por el capital mismo, son índice del grado en que la entidad comunitaria real se ha constituido bajo la forma del capital»[33].

La entidad comunitaria real, la «sociedad» moderna, puede quedar subsumida por el capital. Se trata de un momento límite, casi utópico, de la expansión social del capitalismo. Pero, aun así, el Estado no deviene capital ni herramienta ni prolongación de capital. Sus actividades en las «condiciones generales, colectivas» para devenir capital deben ser arrancadas del Estado para ser depositadas en la valorización privada de tal o cual capitalista, dejando de ser, por tanto, funciones estatales.

Las funciones económicas del Estado, como las de construir las «condiciones generales, colectivas de producción», como los

caminos, medios de transporte, etc., que, cuando están bajo su control, se despeñan ante todo como «valores de uso» que no son producidas «por el capital en cuanto tal», son actividades laborales que se cubren «con una parte del rédito nacional, del erario público». Lo «público» acá no es una fachada del capital, es una materialidad «colectiva», «común», «nacional», cuya objetivación es ante todo un valor de uso que satisface necesidades colectivas, aunque en ello ayude a incrementar la productividad del capital.

Para que la satisfacción de esas necesidades públicas devenga capital, requiere que «el modo de producción fundado en el capital se haya desarrollado hasta el más alto nivel» que permita a los capitalistas disponer de capital «en volumen requerido para este objetivo» y, para el resto de los capitalistas, que el pago del precio del uso de ese bien permita «una valorización de sí mismo»[34]. Marx resumen esta complejidad de la relación entre Estado y economía capitalista señalando que «el más alto desarrollo del capital ocurre cuando las condiciones generales del proceso social de producción no se crean a partir de una deducción del rédito social, de los impuestos estatales –donde es el rédito, y no el capital, el que aparece como fondo de trabajo y el obrero, aunque es un asalariado libre como cualquier otro, desde el punto de vista económico está, sin embargo, en otra relación–, sino del capital en cuanto capital. Ello revela, por un lado, el grado en que el capital ha sometido a su dominio todas las condiciones de la producción social y, por otro, consiguientemente, en qué medida está capitalizada la riqueza social reproductiva y se satisfacen todas las necesidades bajo la forma del intercambio»[35].

El capital puede subsumir al Estado, utilizar parte de sus actividades para apuntalar su reproducción. Pero se trata de una subsunción formal que supedita externamente la forma estatal a sus fines. La fusión entre la centralización del poder estatal y la concentración del poder económico empresarial estudiada por Wolin en Estados Unidos, es un ejemplo histórico de eso[36].

Pero para que el Estado devenga capital en su misma materialidad, necesita subsumirlo realmente, esto es, hacer de su propia materialidad un desarrollo mismo del capital, puesta por el capital

para valorizar el capital. Pero cuando el capital tiene la fuerza histórica para hacerlo, sólo lo puede realizar no «capitalizando» al Estado, sino sacando del Estado, externalizando, las funciones «públicas» que anteriormente cumplía. De esta manera, las «condiciones generales, colectivas de producción», la «riqueza social reproductiva», dejan de ejecutarse con fondos públicos, para pasar a ser medios de propiedad privada al servicio de la capitalización de empresarios individuales. Se puede deducir de ello que la economía de libre mercado absoluta, que abarca inclusive las actividades anteriormente desempeñadas por el Estado con fondos públicos, es la expresión del más alta del desarrollo del capitalismo. Pero a la vez un límite histórico marcado por lo que Polanyi[37] llamó el «doble movimiento» que lleva a la sociedad, cíclicamente, a modos de defensa de la sociedad y ampliación de las funciones económicas del Estado, como sucedió entre 1930-1970, o actualmente, tras los ciclos liberales de 1870-1920 y 1980-2010.

No es posible la subsunción real, material, técnica ni organizativa del Estado moderno. Ese es el límite de su instrumentalización, o de lo que Marx denomina la «hegemonía y dominación»[38] del capital. Hacer pasar la subsunción formal del Estado por el capital como consumación de la subsunción real que haría del Estado un mero «agente» político, o un componente de la organización capitalista del trabajo[39], puesto materialmente al servicio de la reproducción capitalista, no sólo mutila la lógica de la subsunción formal/subsunción real desplegada por Marx para comprender la sociedad moderna, sino que, además, olvida que lo «público» y su forma de «valor de uso» social recurrentemente presente en la historia social es diferente a la apropiación de la riqueza social en su forma de «valor de cambio».

Lo «público», lo «nacional» y lo «general» centralizados por el Estado desempeñan en el pensamiento de Marx, la misma cualidad social que desempeña la «fuerza productiva del trabajo social» en la economía moderna[40]. Es una fuerza colectiva que emerge de la asociatividad del trabajo que el capitalismo impulsa al agrupar el esfuerzo de trabajadores individuales, pero no es capital; «aparece» como «forma del capital» ajena a los trabajadores, como si fuera

preexistente a su propia actividad[41]. Siendo que en realidad es un fruto directo de su trabajo asociado. Pero al ser vistos así, se realiza en su «forma enajenada»[42] que convierte algo propio de los trabajadores en un ente extraño que encima los domina. Es una forma aparente, pero es su realidad social fenoménica. Las «apariencias objetivas», como el valor-mercantil o el Estado, que mistifican la realidad, hacen que el capital aparezca como «un ser extremadamente misterioso»[43].

El Estado como campo de lucha

Lo público o *común estatal* en su realidad material abarca, dependiendo de los ciclos históricos de expansión y expropiación de bienes sociales, una gran cantidad de derechos, recursos y riqueza social. Desde las "condiciones generales de la producción", pasando por los sistemas educativos y de salud, certificaciones de conocimientos, derechos políticos, laborales, jubilaciones, régimen de justicia, seguridad pública, tribunales, elaboración de leyes, régimen de propiedad, impuestos, tierras, recursos naturales, inversiones, tipos de interés bancario, inversiones públicas, gasto social, niveles salariales, subvenciones, emisión monetaria, inflación, tasa de cambio de la moneda, creación de mercados, etc. Son gigantescas riquezas social-naturales de todos los países del mundo, que al tener la condición de públicos están sometidos a la creencia social de que se tratan de bienes comunes a disposición del beneficio y usufructo colectivo de todos los miembros de la sociedad. Y en términos generales así será. Pero, dependiendo de la composición social de la burocracia que monopoliza la gestión de lo público, de las fracciones de clase que dirijan el poder político y de la movilización o pasividad social en torno al uso de esos bienes, los administradores de los monopolios, priorizarán un mayor beneficio o direccionarán el aprovechamiento de esos bienes comunes en favor de unos sectores sociales más que otros; sentirán que el curso de acción gubernamental posible debe estar más cercana, o más

alejada, del beneplácito de los poderes económico y políticos mundiales, etc. Es decir, la composición social de la burocracia y movilización social ante la burocracia y los sectores que detentan el poder político regularán la eficacia del monopolio estatal, en este caso, la parcial fractura de las «afinidades» a las que toda burocracia gubernamental es arrastrada hacia las clases sociales propietarias que, por tradición, poder y sentido común, monopolizan los medios de producción[44], la riqueza material de los países y del mundo.

La trama de luchas en torno al uso, dirección, cantidades y amplitud de esos bienes comunes materiales de la sociedad hacen del Estado el lugar de la condensación de la lucha en torno a esos bienes, bajo reglas de la lucha política, de lo «general» de una sociedad.

La redacción de *El Capital* está atravesada de esta intensa conflagración social al interior del Estado moderno. Por ejemplo, cuando Marx analiza las presiones de los terratenientes ingleses para aumentar los impuestos a los campesinos y expropiar tierras comunales mediante las *Bills for Inclosure of Commons*[45]. O las diferentes determinaciones legales para sancionar el vagabundeo o coaccionar a las personas carentes de medios de trabajo a disciplinarse en torno al trabajo asalariado[46]. La regulación estatal del salario, en Inglaterra y Francia, son igualmente tomadas como ejemplo de cómo es que el parlamento tiende a funcionar como «coalición permanente de los capitalistas contra los obreros»[47]. Son incisivas las constantes referencias de Marx al papel de la deuda pública como un gran impulsor de la «transformación de la riqueza social en capital», en la «expropiación de productores autónomos», el surgimiento de la «sociedad por acciones», el actual sistema impositivo[48], además de «la bolsa y la moderna bancocracia»[49]. Igualmente, se refiere a la regulación estatal del precio de la tierra para obligar a los trabajadores independientes a la dependencia salarial[50], etc. La fuerza del Estado, y la riqueza del Estado en momentos históricos, se presenta así, como un privilegiado aparato de «fabricar fabricantes»[51] y, mediante subvenciones, expandir la colonización de pueblos[52]. En las cartas a Vera Zasulich de 1881, y a propósito de la comunidad y el Estado ruso, vuelve a insistir sobre

esta cualidad material del Estado que permite la realización objetiva del poder de clase propietaria. Es el caso de la propiedad de la tierra en manos del Estado[53], el pago de la deuda pública utilizada por los terratenientes y pagada con los impuestos de los campesinos y, en general, la presencia de un tipo de capitalismo alimentado a expensas de la opresión y explotación del campesino[54].

Pero a la vez, simultáneamente, el Estado es también escenario de las querellas y disputas de los trabajadores por proteger sus condiciones materiales de vida y ampliar sus derechos. Por ejemplo, cuando la «rebeldía, gradualmente más y más enconada, de la clase obrera obligó al Estado a reducir por la fuerza la jornada laboral»[55] o a dictar leyes que regulasen el trabajo infantil[56].

Las condiciones de salud del trabajo asalariado, de formación educativa, etc.[57], tienen en la pelea por la aprobación de leyes gubernamentales un permanente escenario de despliegue de fuerzas sociales. Marx habla que todo ello es fruto de una «guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera»[58] que también atraviesa al Estado. Hoy, eso no ha cambiado en absoluto y, en muchos casos se ha ampliado a otros temas, como la fijación de salario mínimo, la jubilación, el restablecimiento de tarifas de los servicios básicos, las reservas medioambientales, la propiedad intelectual, etc. El Estado no es sólo idea (de lo general), es sobre todo materia, recursos materiales, medios de lo común; dinero de los impuestos, tierra, recursos naturales, empresas, regulaciones sobre el usufructo del trabajo colectivo, etc. La incomprensión de esta cualidad material del Estado, que es mucho más que los medios de coacción, es el gran error de la mayoría de las lecturas marxistas sobre el Estado del último siglo.

Al igual que la fábrica para el trabajador asalariado, el Estado para toda la población es el espacio de condensación de luchas cruzadas para imponer, defender, ampliar, recortar, inaugurar o cancelar necesidades, servicios y bienes materiales. Con la diferencia de que en la fábrica rigen las «leyes del mercado de trabajo» y lo que está en disputa es la apropiación del trabajo social, en tanto que en el Estado rigen las reglas de lo común, de lo «general», y lo que está

en disputa son los bienes materiales comunes de la sociedad. En el Estado, la lucha se desenvuelve en torno a la enunciación legítima de lo universal, de lo general para la apropiación u usufructo de los bienes comunes de la sociedad. La «apariencia objetiva» de lo universal no flota en el aire; se sostiene y ejerce su eficacia sobre esos bienes materiales comunes centralizados por el Estado. El «interés general de clase», la elevación a «condición de clase nacional», el «constituirse en nación»[59], es la fusión del monopolio de la idea de lo que la sociedad va a entender por lo general, lo común, con una específica manera de usar, distribuir o asignar las riquezas materiales comunes que dispone esa sociedad. Por eso el Estado es lo común de una sociedad, aunque por monopolios.

Esta doble naturaleza social del Estado permite entender las recurrentes paradojas con las que Marx lo conceptualiza. Por una parte se trata de un «espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad»[60], un «enorme parásito gubernamental que se enrosca al cuerpo social como una boa constrictora»[61] que vive absorbiendo, centralizando la fuerza y energía de la sociedad. Pero por otro lado posee gigantescos recursos comunes de la sociedad, comenzando por el monopolio de lo general, de lo universal, y terminando en las riquezas materiales comunes, públicas, de esa sociedad. Y cualquier proceso de emancipación no puede desentenderse, dejar de lado, esos bienes colectivos. Al contrario, debe ampliarlos, aunque, como veremos después, ello requiera un nuevo horizonte de lo común emergente de la acción colectiva de la sociedad y una nueva «maquinalidad» social en la gestión de esas riquezas materiales ampliadas.

De ahí que en el *Manifiesto comunista*, ratificado en 1872 después de la Comuna de París, Marx mencione como medidas para transformar el modo de producción la aplicación de impuestos progresivos a la propiedad, transferencia de la renta agraria al Estado, centralización del crédito en manos del Estado, concentración estatal de los medios de transporte, creación de empresas industriales del Estado, etc. Se tratan de medidas todas dirigidas a ampliar la riqueza material del Estado, en un momento en

que el proletariado se ha «organizado como clase dominante»[62], es decir, en palabras de 1873, en momentos en que «ha adquirido la fuerza y la organización suficientes para emplear medios generales de coacción en las luchas»[63].

¿Y por qué Marx, que acaba de presenciar y valorar la emergencia de la forma comuna en París, como una «revolución contra el Estado mismo, ese aborto sobrenatural de la sociedad»[64], al año siguiente, al redactar el prefacio a la edición alemana del *Manifiesto comunista,* en 1872, no considera necesario cambiar el núcleo de esas propuestas estatistas? Menciona que el pasaje de «las medidas revolucionarias enumeradas al final del capítulo II […] tendría que ser redactado hoy de distinta manera, en más de un aspecto […], (pues) ha envejecido en alguno de sus puntos»[65].

En cambio, sí considera relevante precisar que los trabajadores no pueden «limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado». Máquina de Estado y poder de Estado no son lo mismo. La máquina estatal moderna, «órgano general organizado de la dominación»[66], debe ser «destruido»[67]. Pero el poder de Estado debe ser reabsorbido por la propia sociedad: «La comuna es la reasunción del poder estatal por la sociedad como su propia fuerza viva y ya no como la fuerza que la controla y la somete, es la reasunción del Poder estatal por las masas populares mismas, que constituyen su propia fuerza en reemplazo de la fuerza organizada que la reprime…»[68].

El poder estatal es la «fuerza y organización» de lo general, cuyo soporte material, son los bienes y riquezas materiales concentradas como comunes, como colectivos y que no son directamente capital, aunque pueden ser subordinados para apoyar al capital. Estos bienes materiales, bajos distintas modalidades, vienen desde la formación del Estado bajo la forma de monopolio burocrático; son el objeto de disputa de las luchas políticas de las distintas clases sociales, y acompañan las luchas de emancipación social. Con la diferencia que en los procesos revolucionarios emancipativos la «maquinaria» que recupera, sostiene y amplía esos bienes materiales del poder de Estado, es una maquinaria crecientemente democratizada, gradualmente reinserta en la propia sociedad. Es una

maquinalidad que tiende a dejar de ser maquinalidad o, en las felices palabras de Engels, a propósito de la Comuna de París, «que ya no es un Estado en el sentido estricto de la palabra»[69].

En ese largo periodo de transición, el poder general de las clases trabajadoras «sigue actuando todavía a base de la sociedad anterior y, por tanto, moviéndose aún bajo las formas políticas que pertenecen aun a ellas»[70]. Las medidas de estatización ampliada que recomienda el *Manifiesto comunista,* o el «incremento colosal» de los impuestos a los grandes propietarios[71], están marcadas por esta realidad paradojal de la lucha social en momentos revolucionarios.

Esta tensión entre máquina de Estado y poder de Estado está objetivada en la posición ante los bienes y las riquezas materiales del Estado. La lucha por su ampliación y contracción, por su usufructo es el contenido material de la lucha por la dominación política que nuclea la forma estatal en el capitalismo y en el propio socialismo. La diferencia de clase en el poder de Estado radicará en las características de la maquinalidad de Estado en la administración y posesión de esos bienes materiales colectivos. Como monopolio, entonces estamos ante un Estado capitalista. Como Comuna, asamblea u otras formas de democratización, entonces estamos ante modos de transición socialista.

Las estatizaciones sin desmonopolización continua de la propiedad y gestión de esa riqueza material son formas redistributivas dentro del capitalismo. La privatización de esos bienes comunes en medio de desorganización social, son formas de patrimonialización del capitalismo. Las estatizaciones con crecientes formas de democratización de la gestión y la propiedad de esos bienes estatales, son modalidades de transición a la emancipación social. Las luchas políticas contemporáneas, en cualquier lugar del mundo, se desenvuelven al interior de este trípode de formas de combinación entre poder de Estado, máquina de Estado y riqueza material de Estado.

El Estado es, por ello, el espacio social donde tienden a concentrarse, con efecto vinculante en todo un territorio, la mayoría de los comunes y los recursos comunes de una sociedad a lo largo

de la historia. Ahí radica su irresistibilidad social, es decir, el que, a pesar de las disidencias, enojos, luchas, críticas contra el Estado, todos al final vuelven a él. Incluso las excepcionales experiencias revolucionarias de común general no estatales o antiestatales necesitan del efecto vinculante territorial del Estado para irradiarse o defenderse. Es que el Estado es, por una parte, el *sedimento histórico objetivo* y la creencia de lo común-general que tiene una sociedad; y cualquier proyecto político de conservación o transformación pasa necesariamente por una manera de vincularse con ese *sedimento histórico material* de la «apariencia objetiva» de lo universal.

Pero el Estado es, simultáneamente, monopolio de esos comunes, es decir, la administración centralizada de los vínculos comunes de una sociedad, y que, por la dinámica propia de la concentración de decisiones, da lugar a un cuerpo burocrático de especialistas y decisores sobre lo *común-general*, cada vez más alejados de los creadores de lo común, e instantáneamente más cercanos, por acción y, con el tiempo, por convicción y horizonte de expectativas personales, hacia los que concentran la propiedad y la riqueza económica de una sociedad, hacia las clases adineradas. Por eso el monopolio de los bienes públicos, de no mediar movilizaciones colectivas ante el Estado, tiende a privilegiar unos intereses de clase más que otros, unos juicios morales, un orden lógico del mundo más que otros que, al devenir norma, procedimiento, ley, con el tiempo se volverá un sistema normativo rígido cada vez más autoritario, o jerárquico, o patriarcal, o racializado, o todo junto. Marx habla de un «despotismo ilimitado»[72], que podrá variar dependiendo del despertar de nuevas experiencias colectivas, de nuevas luchas, de nuevos comunes y expectativas populares; así como también de resistencias conservadoras a esa ampliación de comunes. Por eso no es extraño que, a toda época de ampliación de bienes públicos monopolizados por el Estado, le siga, con el tiempo, un resurgimiento de proyectos libertaristas dirigidos precisamente a expropiar ese soporte material de lo público estatal.

Resumiendo, podemos ver al Estado como un campo de luchas entre el capital y lo común, o entre el proceso de capitalización de la

riqueza social y el proceso de comunalización de esa misma riqueza, desplegándose históricamente en dos dimensiones del campo de lucha:

1. De manera horizontal, en la disputa entre ampliación/contracción de los bienes comunes de la sociedad (recursos, derechos, reconocimientos, etcétera).
2. De manera vertical, en la concentración/descentralización de la gestión de esos comunes bajo la forma de burocratización de lo público enfrentado al protagonismo social de la gestión de lo público.

Las formas estatales concretas resultan de específicas composiciones y ubicaciones en las coordenadas de ambas dimensiones. En términos de límites, cuando la primera coordenada tiende a infinito y la segunda coordenada a cero, estamos ante procesos de extinción del Estado. Cuando la primera coordenada tiende a cero y la segunda a infinito, estamos ante el proceso de conversión de la totalidad social como «forma de capital».

La fuerza material del Estado

El Estado, en su regularidad, funciona como realidad material y creencia normativa de lo «común» de una sociedad porque gestiona recursos socialmente compartidos y colectivamente poseídos; por eso los momentos de mayor cohesión social o grado de adherencia de la sociedad a las estructuras estatales se han dado al momento de la expansión de los derechos o modo de democratización de bienes y reconocimientos públicos obtenidos por el incremento de la participación del Estado en la generación del Producto Interno Bruto. En sentido estricto, en la actualidad los principales bienes comunes de una sociedad, llamados públicos, y los mayores recursos materiales de una nación han sido centralizados, en un largo proceso histórico, bajo propiedad estatal. En los últimos cien años, dependiendo de los países, entre el 10 y el 50% del Producto Interno Bruto y entre el 5 y el 30% del capital total de los países ha

estado o está en manos estatales[73]. Incluso, en el caso del llamado Estado de bienestar del siglo pasado, los estados del mundo llegaron a administrar entre el 35 y el 40 % de la renta nacional[74]. La carga fiscal extraída de los ciudadanos se mueve entre el 20-50% respecto al PIB[75]; el gasto público mundial anual oscila entre el 25 y el 35% del PIB[76], en tanto que el Estado absorbe entre el 10 y el 30 % de la fuerza laboral en la mayor parte de los países del planeta[77]. Esto hace de los Estados las estructuras políticas que, bajo la forma de «bienes públicos», poseen el mayor poder económico de los países y en torno a cuya dirección y control se despliegan las luchas políticas de los sectores sociales. Pero, además, poseen la capacidad exclusiva de influir sobre el valor, montos e incluso propiedad de todos los bienes económicos, culturales, territoriales simbólicos y étnicos que poseen privadamente todos los miembros de la sociedad. Incluso pueden modificar la propia estructura de clases al atenuar o ampliar las diferencias en ingresos y propiedad vía los regímenes tributarios[78].

Los Estados pueden endeudarse a sólo compromiso de pago[79], incluso por encima del valor de la riqueza nacional producida anualmente; pueden emitir dinero, retirar dinero, devaluar el dinero y cualquier titulación; valuar con inversiones espacios privados, transferir dinero a privados, subvencionar productos, servicios básicos; depreciar oficios, devaluar los ahorros, subir o bajar las tasas de interés para incentivar determinadas actividades privadas; confiscar propiedades privadas, regalar propiedad pública, regular mercados, crear mercados, encarecer productos de empresas privadas con impuestos, reducir el valor de las mercancías con inversiones públicas en transporte o energía; contener salarios para aumentar ganancias empresariales, elevar salarios para reducir ganancias privadas; bajar impuestos a unos, subir impuestos a otros, proteger inversiones, *economic statecraft*[80], etc., etc. Los Estados son portadores de un poder para influir en todos los otros poderes sociales, «metacapital» lo llama Bourdieu[81], con capacidad de influir en la propia estructura social al consagrar derechos, suprimirlos, aumentar las desigualdades o reducirlas, al promover mecanismos de movilidad social ascendente o descendente.

Todas estas capacidades y recursos de monopolizados por el Estado son un «poder social», un «poder organizado de la sociedad», dice Marx[82], con capacidad de influir materialmente en el curso de la propia sociedad. La «autonomía» del Estado tiene una realidad material innegable y de ahí la pulsión colectiva por su disputa. Pero también, como lo vimos cuando Marx reflexiona sobre la imposibilidad de que el Estado se «suicide», tiene un límite: el de la propia estructura social de la que emerge y a la que responde.

Los recortes presupuestarios, las privatizaciones de empresas públicas, de la salud, la educación o la propia pérdida de soberanía monetaria que ha vivido gran parte del mundo en los últimos cuarenta años no contradicen esta hipótesis de la fuente del orden estatal; lo muestran en movimiento cíclico, como proceso de expansión y reversibilidad. Y es que las privatizaciones y recorte de los gastos sociales nunca se hicieron a nombre de hacer más ricos a unos cuantos ricos, tal como en realidad sucedió, sino bajo el emblema del «interés general», del bienestar colectivo, de las «formas aparentes» que monopoliza el Estado. «El derecho privado –anota Marx en *La ideología alemana*– proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general»[83].

En el caso de las continuas oleadas de privatizaciones que caracterizan a los ciclos de librecambio que siguen a los periodos de proteccionismo, la justificación de entregarlas al interés privado vendrá de la mano del argumento de «salvar» a la sociedad de unas empresas públicas supuestamente «deficitarias», «ineficientes» que sólo beneficiaban a algunos dirigentes o a los «políticos». En el caso de la salud y la educación, a título de que los ciudadanos se merecen un sistema educativo y médico más eficientes, fruto de la «competitividad» entre ofertas médicas y la «libre» elección del gasto de los ciudadanos. En los hechos, esto significó el abandono médico de millones de personas y la devaluación de la educación pública en el mercado laboral; pero hasta que estos resultados se vieran dramáticamente, no cabe duda de que la ideología del «mérito personal», del entusiasmo con la «libre elección», de la ilusión de que todos podían enriquecerse compitiendo individualmente, del emprendedurismo privatizante, no sólo se

instaló como un prejuicio popular, sino como una certidumbre de que era la mejor forma de «democratizar» la riqueza pública y las oportunidades colectivas.

En este ambiente cultural, cuando el Estado mismo desmontó la riqueza del Estado, en realidad lo hizo a nombre de la misma naturaleza social protectora del Estado: se dijo que era la mejor vía para garantizar el bienestar de todos. Cuando la retórica neoliberal argumentaba que una empresa pública hace llegar poco y después de mucho tiempo sus beneficios a todos, y que es mejor ser propietario privado de un pedazo de esa empresa o, mejor, tener hoy por adelantado las ganancias de mañana, se hizo apelando al beneficio de todos, del «interés colectivo», que es la llave del acceso de las legitimidades estatales. Sólo que ahora en clave o lenguaje individual y ya no colectivo.

En torno a la privatización de lo público, también se realizó un «interés general», pero claro, como «interés general de clase»; de unas clases específicas desvinculadas del mercado interno. Fue el Estado el que organizó, defendió y legitimó la expropiación privada de los bienes públicos[84]. Fue el Estado el que transfirió fondos resultantes de deuda pública a manos privadas; es el Estado el que desmanteló el sistema protectivo del trabajador; fue el Estado el que disparó la inflación para castigar los salarios y confiscó los aportes de los pensionistas; fue el Estado el que gastó millones y millones de dólares para transformar los esquemas lógicos, procedimentales y morales de la sociedad en apego al individualismo competitivo y, por supuesto, la contención de las clases sociales descontentas. Lo que pasa es que los mercados y los inversionistas privados no tienen la fuerza territorialmente vinculante de las decisiones oficiales y las legitimidades políticas. Eso lo tiene el Estado y por ello es que los Estados fueron, y son, el soporte organizativo imprescindible del ciclo neoliberal mundial.

La forma Estado existe porque hay bienes materiales compartidos, pero administrados monopólicamente por un segmento específico, permanente o rotativo, de la sociedad. La encarnizada lucha por el poder del Estado bajo la forma de conversión del interés particular de clase en «interés general» que articula de manera subordinada a

los otros intereses sociales, es por la lucha por la conducción y el usufructo de estos gigantescos monopolios del Estado; ya sea para ampliarlos o para recortarlos, pero siempre a su preponderante (no exclusivo) favor.

Una parte importante de las ideas compartidas, de los principios morales, lógicos, procedimentales e instrumentales con los que las personas desenvuelven su cotidianidad de manera implícitamente coordinada con otras personas, son enunciadas y administradas de manera monopólica por un pedazo reducido de la sociedad, en formatos exclusivos, llamados enunciación oficial del Estado. La fuerza pública protege la propiedad, grande, pequeña, material o incorporada como fuerza laboral, pero es una fuerza especializada, permanente y dependiente del ejecutivo gubernamental que se atribuye para sí la exclusividad del manejo de la violencia. El parlamento da cuerpo normativo a la estructura legal de la sociedad, pero monopoliza la exclusividad de la deliberación con efecto obligatorio en todo el territorio de soberanía. Los impuestos los pagan todos como base de los fondos compartidos, pero los gestiona monopólicamente una burocracia centralizada que asigna por decisión propia y en función de intereses específicos las maneras y el uso de esos fondos públicos. La inversión pública y el endeudamiento que involucra el destino de al menos dos generaciones establece gastos para todos, pero quién de «todos» saldrá más beneficiado y quién será contratado para ejecutar ese desembolso, se decide monopólicamente por el Ejecutivo del Estado.

La salud y la educación públicas están a disponibilidad de «todos» los miembros de la sociedad, pero los lugares de atención, los recursos disponibles, la calidad de los servicios, los contenidos educativos son decididos por un grupo de funcionarios portadores de miradas comprometidas con determinadas facciones de la sociedad. Las ideas sobre la identidad oficial, el idioma oficial, los rituales de representación del colectivo y la propia imaginación de la nacionalidad están acaparados en su construcción por pequeños bloques intelectuales articulados en torno a los recursos gubernamentales, que utilizarán esa misma irradiación molecular del Estado para consagrar universalmente esa particular manera de ver

o significar la historia y el mundo.

Las riquezas públicas de las que dispone la sociedad de manera colectiva, sociales y naturales, están para ser usufructuadas por todos bajo la forma de derechos y patrimonio común; pero la manera de distribuir el usufructo de esos recursos está monopólicamente organizado, normado y justificado por un aparato gubernamental que priorizará el acceso a unos sectores en detrimento de otros, o mejorará las oportunidades para acceder a esos recursos, de unos frente a otros. La conversión de lo «común» en «interés superior» es la forma en la que el «interés general» se realiza como «interés general de clase». El Estado es el aparato de esa transustanciación.

Se trata en definitiva de cómo es que la forma estatal es el proceso histórico de una doble monopolización: por una parte, centralización o apropiación de las necesidades de la vida en común, de los recursos materiales comunes, de los esfuerzos comunes de una sociedad, para que estos se realicen bajo la forma de un «interés general de clase»; y, por otro, monopolización de los monopolios que se pueden disponer en un entorno territorial delimitado o, por lo menos, monopolio sobre la capacidad de influir en todos los demás monopolios existentes. Por ello, este monopolio es el *fundamental monopolio* del Estado por el cual se dan las principales disputas políticas en la sociedad moderna.

---

[1] Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel,* cit., p. 376.

[2] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 54.

[3] *Ibid.,* p. 44.

[4] Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* cit.

[5] «Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal cual como está, y a servirse de ella para sus propios fines.

»El poder estatal centralizado, con sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura –órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo–, procede de los tiempos de la monarquía absoluta»; Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 67.

[6] R. K. Sawhney (ed.), *Afghanistan. Through the fog in instability,* Nueva Delhi, Rupa Publications India, 2023.

[7] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., pp. 492, 493.

[8] Karl Marx, «Moralising criticism and critical morality» (1847), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* vol. 6, Londres, Lawrence Y Wishart, 1976, p. 328.

[9] Marx, «Glosas marginales al Programa del Partido Obrero alemán», en *Obras escogidas,* vol. III, Moscú, Progreso, 1974, p. 24.

[10] Karl Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner,* México, Cuadernos Pasado y presente, 1982, p. 32.

[11] Marx, «Le Socialisme et L'impot, par Emile de Girardin, Paris, 185», en *Collected Works,* cit., vol. 10, p. 330.

[12] Marx, «Instrucciones sobre diversos problemas a los delegados del Concejo Central Provisional», en *Obras escogidas,* cit., vol. II, p. 81.

[13] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., pp. 17-18.

[14] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 488.

[15] *MEOF,* cit., vol. 17, p. 18

[16] Marx, «The bourgeoisie and the counter-revolution», en *Collected Works,* cit., vol. 8, p. 160.

[17] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 49

[18] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, pp. 155-156.

[19] Karl Marx, *Cuaderno Kovalevsky* (1879), en Karl Marx, *Comunidad, nacionalismo y capital,* La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2018, p. 87.

[20] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 285.

[21] «La hipótesis ideológica podría presentarse en estos términos: se daría una revolución pasiva en el hecho de que, a través de la intervención legislativa del Estado y la organización corporativa, en la estructura económica del país se introducirían modificaciones más o menos profundas para acentuar el elemento "plan de producción", esto es, se acentuaría la socialización y cooperación de la producción sin que por ello se tocara (o sólo se regulara y controlara) la apropiación individual y grupal de la ganancia»; Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* cit., vol. II, Cuaderno 10, §9, p. 510.

[22] «La guerra es la mera continuación de la política por otros medios»; K. von Clausewitz, *De la Guerra, I.* Sobre la naturaleza de la guerra. La teoría de la Guerra. De la estrategia en general, México, Diógenes, 1983, p. 24.

[23] Por ejemplo, hasta principios del siglo xx, los conocimientos y publicaciones sobre la física de partículas era de acceso directo para cualquier investigador del mundo. Desde los años 30, y ante las posibilidades de uso militar de la radiación atómica, las investigaciones sobre el tema pasaron a ser clasificadas y reguladas por los estados. Véanse Andrei Sajarov, *Memorias,* Barcelona, Plaza y Janés, 1991; Amir Aczel, *Las guerras del uranio: una rivalidad científica que dio lugar a la era atómica,* Barcelona, RBA, 2012.

[24] Marx*, El Capital,* cit., vol. I, pp. 905-906.

[25] Gary Gerstle, *Auge y caída del orden neoliberal,* Barcelona, Península, 2023; S. Sassen, *Territorio, autoridad y derechos. De los ensambles medievales a los*

ensambles globales, Uruguay, Katz, 2010.

[26] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. II, p. 13.

[27] *Ibid.,* pp. 14, 15.

[28] *Ibid.,* p. 16.

[29] *Ibid.,* p. 13.

[30] *Ibid.,* p. 21.

[31] *Ibid.,* p. 21.

[32] *Ibid.,* p. 23.

[33] *Ibid.,* p.21.

[34] *Ibid.,* pp. 20-23.

[35] *Ibid.,* p. 22.

[36] Sheldon Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the specter of Inverted Totalitarism,* Princeton, Princeton University, Press, 2008.

[37] Karl Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 127.

[38] Karl Marx, *El Capital,* Libro I, Capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI, 1981, pp. 61-65.

[39] Toni Negri, «Los fundamentos económicos de la extinción del Estado. Introducción a la lectura de *El Estado y la revolución*», en *id., La fábrica de la estrategia,* Madrid, Akal, 2004, p. 184.

[40] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, pp. 400, 407.

[41] Marx, Capítulo VI (inédito), cit., pp. 95-96.

[42] *Ibid.,* p. 101.

[43] *Ibid.,* pp. 98, 101.

[44] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, pp. 776, 952.

[45] *Ibid.,* pp. 904-906.

[46] *Ibid.,* pp. 918-921.

[47] *Ibid.,* p. 927.

[48] «Como la deuda pública tiene su respaldado en los ingresos del estado, que han de cubrir los pagos anuales de intereses, etc., el moderno sistema impositivo se convirtió en el complemento requerido necesariamente por el sistema de empréstitos públicos. Los prestamos permiten que el gobierno sufrague gastos extraordinarios sin que el contribuyente lo note de inmediato, pero exigen, de ahí en adelante, provocan, que los impuestos aumenten. A su vez, la suba de los impuestos provocada por la acumulación de deudas contraídas sucesivamente obliga al gobierno a recurrir siempre a nuevos empréstitos, para cubrir los nuevos gastos extraordinarios. El sistema fiscal moderno, cuyo puntal está constituido por los impuestos sobre los medios de subsistencia más imprescindibles (y, en consecuencia, por el encarecimiento de los mismos), lleva en sí, por tanto, el germen de su progresión automática»; *ibid.,* p. 945.

[49] *Ibid.,* pp.943, 944.

[50] «Asígnese a la tierra virgen, por decreto gubernamental, un precio independiente de la ley de la oferta y la demanda, un precio artificial que obligue

al migrante a trabajar por salario durante un periodo más prolongado, antes que pueda ganar el dinero suficiente para adquirir tierra y transformarse en campesino independiente»; *ibid.,* p. 964.

[51] «El sistema proteccionista era un medio artificial de fabricar fabricantes, de expropiar trabajadores independientes, de capitalizar los medios de producción y de subsistencia nacionales, de abreviar por la violencia la transición entre el modo de producción antiguo y el moderno»; *ibid.,* p. 946.

[52] Marx, «The English government and the fenian prisoners», en *Collected Works,* cit., vol. 21, p. 105.

[53] Marx, *Escritos sobre Rusia,* cit., II, p. 39.

[54] «Desde la pseudo-emancipación de los campesinos, el Estado puso a la comuna rusa en condiciones económicas anormales y después no ha dejado de abrumarla con las fuerzas sociales concentradas en sus manos. Extenuada por las exacciones fiscales, se convirtió en materia inerte de fácil explotación por los trapicheos, la propiedad predial y la usura […]. A costa de los campesinos nacieron como en un invernadero las excrecencias más fáciles de aclimatar del sistema capitalista, la bolsa, la especulación, los bancos, las sociedades por acciones, los ferrocarriles cuyo déficit paga y cuyas ganancias anticipa a los empresarios, etc.»; *ibid.,* pp. 42, 43, 51.

[55] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 499.

[56] *Ibid.,* pp. 484 ss.

[57] *Ibid.,* pp. 498-609.

[58] «La historia de la regulación de la jornada laboral […] es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera»; *ibid.,* p. 361.

[59] «Dado que el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque en absoluto lo sea en el sentido de la burguesía»; Marx y Engels, *Manifiesto comunista,* cit., p. 85.

[60] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 488.

[61] «El enorme parásito gubernamental, que enrosca al cuerpo social como una boa constrictora con las redes ubicuas de su burocracia, policía, ejercito permanente, clero y magistratura, data de tiempos de la monarquía absoluta»; Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 252.

[62] Marx y Engels, *Manifiesto comunista,* cit., p. 89.

[63] Ante la pregunta de Bakunin de «qué quiere decir eso del proletariado organizado como clase dominante», Marx responde: «Es decir, que el proletariado, en vez de luchar aparte contra las clases económicamente privilegiadas, ha adquirido la fuerza y la organización suficientes para emplear medios generales de coacción en la lucha contra ellas; pero sólo puede utilizar medios económicos que correspondan a su propio carácter de asalariado, aboliéndolo, por tanto, como clase»; Marx, «Resumen del libro de Bakunin *Estatismo y anarquía*», en *MEOF,* cit., vol. 17, p. 482.

[64] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 183.

[65] Marx y Engels, «Prefacio a la edición alemana de 1872», en *Obras escogidas,* cit., vol. I, p. 100.

[66] «Así como la maquinaria estatal y el parlamentarismo no constituyen la vida real de las clases dominantes, sino solamente los órganos generales organizados de su dominación»; Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 189.

[67] «Pero el proletariado no puede, como las clases dominantes y sus diferentes fracciones rivales lo han hecho en sus sucesivos momentos de triunfo, tomar simplemente el aparato estatal existente y ponerlo a funcionar para sus propios fines. La primera condición para el sostenimiento del poder político es transformar esa maquinaria existente, destruir ese instrumento de dominación de clase»; *ibid.,* p. 251.

[68] *Ibid.,* p. 185.

[69] Engels, carta a A. Bebel, 18-28 de marzo de 1875, en *Collected Works,* cit., vol. 45, p. 64.

[70] «Aparte de dar vueltas y más vueltas a lo del Estado del pueblo de Liebknecht que es una tontería utilizada contra el *Manifiesto comunista*, etc., lo único que se dice es que el proletariado, durante el periodo de la lucha por derrocar la vieja sociedad, sigue actuando todavía a base de la sociedad anterior y, por tanto, moviéndose aún bajo formas políticas que pertenecen más o menos a ella, no ha alcanzado todavía su constitución final durante ese periodo de lucha y emplea medios para la emancipación que desaparecerán después de esta»; Marx, «Resumen del libro de Bakunin…», cit., p. 484.

[71] «Every new tax depresses the proletariat one step further; the abolition of an old tax increases not wages but profits. In a revolution, taxation, swollen to colossal proportions, can be used as a form of attack against private property; but even then it must be an incentive for new, revolutionary measures or eventually bring about a reversion to the old bourgeois relations»; Marx y Engels, «Le socialisme et l'impot…», cit., p. 331.

[72] Marx, *El Dieciocho Brumario...,* p. 416.

[73] Thomas Piketty, *Capital e ideología,* Buenos Aires, Paidós, 2019, pp. 726-733.

[74] *Ibid.,* pp. 548-549. Para el siglo XIX, Mann muestra que, en Alemania, Francia, Gran Bretaña, Austria, Estados Unidos y Francia, los gastos gubernamentales se movieron entre el 5 y el 19% en relación al PIB; véase Michael Mann, *Las fuentes del poder social*, vol. II, Madrid, Alianza, 1997, p. 486.

[75] [https://www.oecd.org/tax/tax-policy/base-de-datos-global-de-estadisticas-tributarias.htm].

[76] [https://datos.bancomundial.org/indicador/GC.XPN.TOTL.GD.ZS?view=chart].

[77] OCDE, *Government at a Glance* 2019; BID, *Panorama de las administraciones públicas América Latina y el Caribe 2020*. Para los siglos XVIII y XIX en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Francia, Hungría, Mann muestra que el

personal contratado por el Estado variaba entre el 2 y el 4 % del total de la población de esos países; Mann, *Las fuentes del poder social*, cit., p. 515.

[78] En un estudio de Gornick y Milanovic, se ve cómo es que la carga tributaria y las transferencias estatales modifican notablemente la renta familiar en muchos países y la estructura de desigualdades; Janet Gornick y Branko Milanovic, *Income Inequality in the United States in Cross-National Perspective: Redistribution Revisited,* Luxembourg Income Study Center, research brief (I/2015), disponible en: [https://stonecenter.gc.cuny.edu/files/2015/05/gornick-milanovic-income-inequality-in-the-united-states-in-cross-national-perspective-redistribution-revisited-2015.pdf].

[79] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 945.

[80] [https://legrandcontinent.eu/fr/2024/03/27/une-nouvelle-doctrine-de-la-puissance-americaine-la-science-de-letat-dans-lere-de-la-securite-economique-1-x/].

[81] Bourdieu, *Sobre el Estado*, cit., p. 470.

[82] Marx, «Instrucciones a los delegados del Concejo Central Provisional sobre algunas cuestiones», en *MEOF,* cit., vol. 17, pp. 18-19.

[83] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 55.

[84] Leo Panitch y Sam Gindin, *La construcción del capitalismo global. La economía política del imperio estadounidense,* Madrid, Akal, 2015.

CAPÍTULO V

Comunidad y Estado

> La forma económica específica en la que se le extrae el plustrabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica emanada de las propias relaciones de producción y, por ende, al mismo tiempo, su figura política específica[1].

Como lo había mencionado en su carta a Kugelmann del 28 de diciembre de 1862, Marx considera imprescindible en su diseño de investigación, la comprensión de la relación de «las distintas formas de Estado y las varias estructuras económicas de la sociedad»[2]. En *La ideología alemana,* escrito en 1845[3], ya había emprendido ese camino al referirse a las «formas» de propiedad. Continuará esta labor en los *Grundrisse*[4], a propósito de las «formas que preceden a la producción capitalista». Posteriormente, en los años 1870 hasta 1883, volverá a ello cuando se dedique al estudio de las estructuras comunales y agrarias del mundo[5]. Se puede decir que su teoría del Estado moderno ha venido vinculada, en varios momentos de su trabajo intelectual, con intentos de una teoría general del Estado, centrada en la preocupación de ver cómo es que se hibridan las formas comunales directas con las formas comunales aparentes o abstractas de la historia social.

Para Marx, la manera en cómo se vinculan las personas en torno a los medios de trabajo y al producto del trabajo que producen la riqueza de una sociedad, da lugar a un tipo de «entidad comunitaria económica». En el capitalismo contemporáneo, se trata de una entidad abstracta, articulada por la abstracción del valor, lo que a su vez ayuda a entender la forma abstracta de la unidad en el Estado como «síntesis de la sociedad burguesa». En las formas comunales agrarias que predominaban antes de la aparición del capitalismo, la

forma estatal será muy distinta a la actual; pero él considera que los fundamentos generales de su surgimiento son los mismos. En los *Cuadernos etnológicos,* escritos entre 1880-1883, en el dedicado a la obra de Maine sobre las instituciones de derecho primitivas, le reprocha el que no comprenda que la «dominación política, cualquiera que sea su forma característica», no es algo que está «por encima de la sociedad basado en sí mismo»[6]. El Estado moderno, al igual que los antiguos Estados, tiene como fundamento la organización de las relaciones económicas de la sociedad. En todos los momentos históricos, el Estado es una manera de cristalización política de la organización socioeconómica de las personas.

En las sociedades comunales agrarias, el vínculo entre los productores y sus condiciones de producción es directa, ya sea como relación de propiedad o de posesión hereditaria. En ambos casos son un presupuesto de su pertenencia a una comunidad, lo que lleva a que esas condiciones de producción se presenten como condiciones «inorgánicas de su subjetividad»[7] en su «metabolismo con la naturaleza»[8].

Pero las formas de pertenencia a la comunidad difieren de un lugar a otro, de una época a otra. En los *Grundrisse,* explora tres de estas formas de pertenencia comunitaria. Dejando de lado la sustancial modificación en la ubicación geográfica e histórica, y en los propios nombres de las formas comunitarias, que Marx acometerá en los siguientes años[9], en este texto menciona la «forma asiática», la «forma antigua» y la «forma germánica» como ejemplos de distintas maneras de constitución económica de la comunidad y, con ello, de la forma política de su unidad.

En la forma asiática, la propiedad de la tierra es colectiva, de la comunidad, pero la posesión es individual-familiar[10]. En la medida que las personas acceden al usufructo de la tierra por su pertenencia a la comunidad, ella preexiste a los propios individuos tomados de manera aislada. Al ser la comunidad la propietaria de la tierra, ella es el «propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva». Aunque la comunidad se realiza mediante el trabajo de sus miembros[11], la tierra, el «gran laboratorium, el arsenal, que

proporciona tanto el medio de trabajo como el instrumento, como también la sede, la base de la entidad comunitaria»[12], se presenta como propiedad comunitaria.

Las comunidades pueden existir unas al lado de otras durante mucho tiempo. Pero cuando la unidad se extiende a otras comunidades, incluyendo el trabajo colectivo para sistemas de regadío, medios de comunicación, etc., estos pueden ser resultado de la decisión de las propias comunidades[13] o también, con el tiempo, pueden aparecer como «obras de la entidad superior»[14], de una «unidad omnicomprensiva», una «unidad suprema» que se halla «por encima de las entidades comunitarias»[15].

Esta fuerza de la comunidad de comunidades, como «unidad omnicomprensiva que está por encima» de las comunidades locales, hace del individuo sólo un poseedor hereditario de la tierra, no un propietario, pues la propiedad es de la «unidad superior». En todo caso, esta primera escisión entre la comunidad general, como propietaria, respecto a sus miembros como poseedores, da lugar a un espacio de existencia relativamente autónoma de la «unidad superior» de la comunidad que, bajo circunstancias específicas, puede desembocar en modos de concentración del plustrabajo comunal para, en unos casos, la exaltación de la comunidad imaginada, de una entidad religiosa, para la guerra, para el uso de una persona que represente la comunidad, de varias personas representantes de varias comunidades; o, en otros casos, para el surgimiento del Estado bajo la forma del déspota[16]que, para la intelectualidad europea de entonces, sería una característica de la historia de Asia[17].

Aunque en 1853 había pensado que esta forma de comunidad autosuficiente era la «sólida base del despotismo oriental»[18], en 1857-1858 Marx incorpora el despotismo como una de las posibilidades que pueden emerger, al lado de otras opciones. En la redacción de *El Capital,* introduce un nuevo elemento de la relación Estado/sociedad, al señalar que estas «entidades comunitarias autosuficientes» ayudan a entender, por un lado, la «inmutabilidad de las sociedades asiáticas» y, por otro, en contraste con lo primero, la «constante formación y disolución de los Estados asiáticos»[19],

dando lugar a una formación económica «autosuficiente» que habilitaría una enorme autonomía de la región política, sumergida en constantes «tempestades». A estas alturas, Marx pareciera inclinarse a ver a esta comunidad como una entidad que no deviene en Estado, sino que es capaz de «soportar», de tolerar, distintas formas estatales, incluidas las coloniales modernas[20] y las capitalistas[21].

A fines de los años setenta, y con nuevas lecturas sobre las comunidades agrarias en Asia, Marx verá cómo en estas comunidades primarias la individualidad presenta vínculos «satisfactorios y agradables» e incluso «no despóticos»[22]. Reafirma también que la actividad laboral de varias comunidades interconectadas, incluidas grandes obras públicas, como caminos y canales de riego, llegaron estar a cargo de las propias comunidades[23]. Concluye que este tipo de comunidad con propiedad colectiva y posición individual no sería una excepcionalidad «asiática», sino que estuvo presente en muchos lugares de Europa, América, la India, Asia, etcétera[24].

Una segunda forma de constitución de la relación de comunidad-Estado es la que se constituye alrededor de la llamada forma comunal «antigua».

Se trata de la comunidad organizada por propietarios privados iguales y libres y en la que la comunidad tiene una presencia objetiva en el *ager publicus,* la tierra en propiedad comunitaria, y la ciudad donde residen los propietarios. En «tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado»[25]; esto significa que el acceso a la propiedad privada esta mediada por el Estado: «sólo el ciudadano del Estado» puede ser propietario privado. Pero, a la vez, la materialidad de la comunidad existe en tanto resguarda una propiedad común de la tierra, para la herencia, «para satisfacer necesidades colectivas y para la gloria colectiva». En este tipo de comunidades, la organización guerrera es la gran «tarea común» para preservar la unidad y expandirla a nuevos territorios.

Junto con la tierra común, la comunidad existe «en la presencia de la ciudad y de los funcionarios que están al frente»[26]. Se trata de otro momento particular de la transición de la comunidad al Estado,

a la que Marx llama «la comunidad –como Estado–»[27]. El soporte material del Estado es el *ager publicus* que desempeña la «existencia económica particular del Estado». Como en la primera forma, la comunidad comienza a desprenderse de sus miembros y adquiere una cualidad material, no sólo en los funcionarios de la ciudad de propietarios, sino en la tierra colectiva. En la medida que también para esta forma comunal las condiciones objetivas de trabajo, la tierra, se presenta como «naturaleza inorgánica del individuo vivo», la expansión de la comunidad, a veces como derivaciones compatibles con la comunidad, en otros casos como excesos, lleva a que «una parte de la sociedad es tratada por la otra precisamente como mera condición inorgánica y natural de la reproducción de la otra parte»[28], dando lugar a la esclavitud que afianzará aún más a la comunidad y la ciudadanía de propietarios libres dentro del Estado frente a los esclavos.

Esta forma política «comunidad-Estado» explica desde los mismos orígenes históricos del Estado el espacio continuo que une el Estado con la comunidad, en su diferencia y posterior antagonismo. Bajo circunstancias específicas, la comunidad deviene Estado, y el Estado es una forma de comunidad que, con el tiempo, deviene en «comunidad ilusoria». En el ADN del Estado está la comunidad y, pese a las deformaciones, cristalizaciones, mutilaciones y abstracciones que la comunidad atravesará en el tiempo, esta nunca acaba de desaparecer al interior del Estado.

La tercera forma que menciona Marx en los *Grundrisse* es una comunidad que no deviene Estado: la germánica. Se trata de familias que trabajan de manera autosuficiente y, si bien su unidad «existe en sí» a través de la «ascendencia, la lengua, el pasado y la historia común», la «comunidad solamente existe, considerada sólo externamente, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros». Si bien existe una tierra comunitaria, para la caza, reservorios de leña, ella es sólo «una ampliación de la propiedad privada individual» que debe ser defendida ante otros pueblos, etc. Aquí, la propiedad individual no está mediada por la comunidad, sino que es la comunidad la que «sólo existe en la relación recíproca entre estos propietarios individuales de la tierra».

Como luego sucederá con las distintas formas de comunidad modernas, en este caso la «comunidad aparece como una reunión, no como una unión», esto es, como «reunión efectiva para objetivos comunes»[29]. En estos casos, la comunidad tiene una existencia episódica, existe en los momentos de la asamblea y resulta de una acción voluntaria de asociación.

Se trata de un nuevo ejemplo histórico de cómo es que la *forma comunidad* no necesariamente desemboca en Estado. Mientras que hay formas en las que la comunidad, por desarrollo interno y circunstancias particulares, puede devenir Estado, como la antigua y, en ocasiones, la asiática, la germánica y, en ciertas circunstancias, la asiática tienen modos de autodesarrollo comunal que excluyen la forma estatal. No hay un curso lineal inevitable que lleve de la comunidad al Estado. La formación estatal es un resultado aleatorio, fruto de la «vida histórica», de circunstancias específicas y «avatares»[30] al interior de las formas comunitarias. Aunque, claro, la universalización de la forma mercantil de la producción y de la riqueza modernas, han llevado también a la universalización de la forma Estado territorial en todas y sobre todas las estructuras sociales hoy existentes, tanto modernas como herederas de relaciones sociales más antiguas.

En síntesis, comparando los estudios de la formación de los estados modernos y los estados antiguos, Marx lleva a considerar que al menos existen siete componentes similares, en lo que podría llamarse una teoría general del Estado.

1. El Estado es una forma de unificación organizada, de «condensación» de toda la sociedad. Es una forma de la «relación recíproca» entre productores-propietarios, una manera de existir frente al exterior y su garantía. En la *forma asiática*, la comunidad de comunidades como «unidad omnicomprensiva» que habilita la posesión hereditaria de la tierra a todos sus miembros. En la *forma antigua*, la ciudadanía es la que permite la propiedad privada de sus integrantes. En el capitalismo, los vínculos de la sociedad civil», de la sociedad burguesa. En los *Cuadernos etnológicos* de 1880-1883, Marx sintetiza esta reflexión afirmando que «después de la

comunidad primitiva» el Estado es «una sociedad organizada políticamente»[31] y el que esto tome la forma de un «príncipe» o, en palabras de los *Grundrisse,* de un «déspota» es sólo una apariencia. El Estado es una «excrecencia de la sociedad»[32], pero se trata de una protuberancia que tiene por objeto precisamente «condensar» políticamente, de una forma particular y transitoria, a la sociedad.

2. Los Estados tienen, resultan y ayudan a producir algún tipo de comunidad en su estructura interior. Ya sea como comunidad de comunidades autosuficientes, en la *forma asiática*; como ciudad y parte de la tierra en propiedad colectiva, como en la *forma antigua,* o, en el capitalismo, como abstracción de las condiciones de producción social que, a decir de Marx, han devenido en la «verdadera entidad comunitaria»[33]; la forma estatal requiere algún tipo de comunidad, real o abstracta, a la cual representar y con la cual sustentarse: «la abstracción de la entidad comunitaria […] es manifiestamente el producto de un estado histórico muy posterior»[34].

3. Pero esta unidad representada políticamente en el Estado es una unidad formal pues, aunque agrupa a toda la sociedad, está organizada, dirigida y orientada a favorecer principalmente a un sector de la sociedad. En la *forma asiática*, a la personificación de la «colectividad superior» frente a los comunarios; en la *forma antigua*, a los ciudadanos del Estado frente a los esclavos; en el feudalismo, estudiado en *La ideología alemana*, a los señores feudales frente a los siervos[35]; en el capitalismo, a los burgueses frente a los trabajadores. Esta idea central, Marx la resume de la siguiente manera en sus *Cuadernos etnológicos*:

> Primero la individualidad se escinde de los vínculos originalmente no despóticos (al revés de cómo lo entiende el zoquete de Maine), sino satisfactorios y agradables que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar sus intereses. Entonces nos hallamos con que estos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y estos se basan todos, en última instancia, en

condiciones económicas. Sobre estas como sus bases se edifica el Estado y las presupone[36].

4. Toda forma estatal requiere un soporte material de su existencia práctica y de la objetivación de la «comunidad» que asume representar. En el caso de la forma asiática, la propiedad de la tierra y las grandes obras públicas; en el caso de la antigua, la ciudad y la tierra colectiva. En el capitalismo, los bienes y las riquezas públicas.

5. Un cuerpo permanente de individuos que monopoliza la administración sobre esos bienes comunes del Estado, una burocracia.

Posteriormente, en el *Cuaderno Kovalevsky* de 1879, los *Cuadernos etnológicos* y las cartas a Vera Zasulich, Marx desarrolla otros dos componentes generales de toda formación estatal:

6. Los Estados absorben, centralizan y refuncionalizan prácticas comunes y riquezas comunes producidas de manera autónoma por la sociedad. Al comentar sobre la historia de las antiguas comunidades indias, señala: «Las funciones sociales que estaban inicialmente en sus manos –judiciales y policiales– resultan transferidas, asignadas y prescritas por el Estado»[37]. Esto no quita que, con el tiempo, el mismo Estado pueda instituir otras funciones comunes de la sociedad, bajo la forma de derechos, etc. Pero claramente siempre serán fruto de las propias luchas desplegadas por la mayoría social, tanto por fuera como dentro del propio Estado.

7. No existe una sucesión gradual, ascendente y obligatoria de las formas estatales, desde la antigüedad hasta nuestros días. Son construcciones históricas contingentes, fruto de acontecimientos singulares que con el tiempo han convergido en una forma general, el Estado moderno que, si bien tiene características comunes, se desarrolló igualmente de maneras diversa, dependiendo los sedimentos históricos de cada sociedad, del curso específico de sus luchas, etc. Como hace hincapié Marx, se opone rotundamente a que quieran «convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente

todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran». Para él, acontecimientos parecidos pero que «se desarrollan en diferentes medios históricos» han de producir «resultados completamente distintos»[38].

La extinción del Estado

> En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo , y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo de clase dentro de la sociedad civil[39].

Si el Estado moderno, como «comunidad política», es una abstracción de la radical separación material de las personas en torno a la propiedad de medios de producción, dinero o de la propia fuerza de trabajo; entonces la extinción de la propiedad privada y el valor-mercantil como modo de vínculo entre las personas, necesariamente tiene que dar lugar también a una extinción del propio Estado. Se trata de una deducción lógica a la que Marx llega tan pronto como va profundizando su estudio de la composición económica de la «sociedad civil» o lo que llamará luego «entidad comunidad económica».

En los manuscritos económico-filosóficos de 1844, señala que a la «superación positiva de la propiedad privada», las condiciones objetivas de la enajenación social, se irán extinguiendo, permitiendo un proceso de «desaparición del Estado»[40].

En 1847, la propiedad privada es el conjunto de las «relaciones de producción», de la realidad material diferenciada de las personas, de sus distancias, contradicciones, enfrentamientos en torno a sus posiciones objetivas en la economía, esto es, a las relaciones materiales que definen su condición de clases sociales[41]. En el libro *Miseria de la filosofía*, la sociedad es el cúmulo de «relaciones sociales basadas en el antagonismo de clase»[42]. Por tanto, en la lucha de las clases trabajadoras modernas, dirigida a terminar ese «antagonismo de clase», no le sucederá una nueva «dominación de

clase», un «nuevo poder político» o una «nueva dominación». Suprimidos los antagonismos de clase por una «asociación» de productores, «no existirá un poder político propiamente dicho»[43].

En el *Manifiesto comunista*, desarrolla la misma idea: «una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político»[44]. Extinción de la propiedad privada, extinción de los antagonismos de clase, una nueva sociedad basada en «individuos asociados», son las condiciones materiales de la extinción del poder público en tanto «poder político». La dominación de clase habrá de desaparecer en un largo proceso, no en un acto ni mucho menos por medio de un decreto. El fundamento para esa desaparición es la formación de una nueva «entidad comunitaria económica» en la que ya no existan antagonismos de clases sociales. Es a la vez, la supresión de la política como regulación o gestión de antagonismos. El poder político se extingue, pero no el poder público.

Es decir, desaparece la dominación política pero no la «organización de la sociedad». En la nueva sociedad, comunista, se requerirá una forma de unificar la sociedad, pero claramente ya no será bajo la forma de dominación política en torno a los «intereses generales de clase», pues las clases sociales habrán desaparecido. «¿Qué funciones, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?», se pregunta Marx en la *Crítica al programa de Gotha*[45].

Habrá un nuevo «interés general», pero ya no abstracto, sino concreto y realizado en cada «interés particular»[46]. O, en palabras de *La guerra civil en Francia,* se necesitarán unas «funciones públicas», pero, al tiempo de ser reducidas «a unas pocas», también «dejarán de ser una propiedad privada conferida por el gobierno central a sus instrumentos»[47].

Así, la extinción del Estado, que en un inicio era una hipótesis lógicamente deducida del estudio de las relaciones de los antagonismos contenidos en las relaciones de propiedad y producción capitalistas, con la Comuna de París de 1871 Marx tendrá ante sus ojos la experiencia práctica de la «forma al fin

descubierta»[48] en la que esa gradual extinción del Estado puede darse, guiada por las formas comunales de la política y la producción. Las formas comunales expansivas son el «ambiente racional» en el que «esa lucha de clases puede recorrer sus diferentes fases»[49].

La primera característica de este momento histórico es la constitución de un sujeto político y económico colectivo, la comuna. Las formas representativas de participación individual no desaparecen, sólo que ahora ya no son «un asunto de prestidigitación para un gobierno omnipresente», sino simplemente un modo de «expresión deliberada de las comunas organizadas» que se «gobiernan a sí mismas»[50]. Las instituciones representativas no necesitan desaparecer, sólo que ahora necesitan asumir y ejecutar la responsabilidad de sus decisiones bajo control directo de los representados. Mediante el sufragio universal, se eligen a los miembros de la Comuna, una gran asamblea de representantes, revocables en cualquier momento, pero que a la vez es tanto legislativa como ejecutiva, pues asume en sus manos la administración de la gestión pública.

A la vez, cada funcionario público, de la policía, del ejército, los jueces, en el servicio de educación, y en todos los órganos administrativos que la Comuna considere necesarios, devienen «funcionarios electivos, responsables y revocables» por la Comuna, que toma en sus manos «la iniciativa en todos los asuntos de la vida social». La Comuna es en realidad una Comuna de comunas, desde «la aldea más pequeña», los distritos, las provincias, los distritos urbanos, los centros de trabajo, hasta la «asamblea nacional de delegados», creando en conjunto una nueva «unidad de la nación», sólo que ahora organizada mediante «un régimen comunal».

El sujeto de emancipación no son entonces los individuos, sino la asamblea, la Comuna, un sujeto colectivo fluido cuyos miembros son revocables en cualquier momento, que ejerce funciones ejecutivo-legislativas simultáneamente.

La comuna es una forma de «autogobierno»[51] territorial en el que los sujetos de representación a niveles territorialmente mayores, una provincia, la nación, son esos sujetos colectivos (comunas) que

nombran delegados, igualmente revocables en cualquier momento a un sujeto colectivo mayor (Comuna). El sujeto de derecho político a nivel molecular básico es el individuo y elige flexiblemente a sus representes en el autogobierno local, barrial o seccional. Pero el sujeto de derecho político a niveles «superiores», territorialmente más grandes, es la comuna, un sujeto colectivo territorial y local. Las dificultades de la democracia directa a gran escala y en territorios grandes, argüida hasta el día de hoy como límite de cualquier posibilidad de democracia directa, es subsanada con la constitución de un sujeto colectivo de representación, la comuna, que tiene la virtud de recuperar la fluidez de la participación directa de las personas a escala micro, mediante la revocatoria de los representantes, con la presencia directa de los cuerpos colectivos, las comunales locales, en la representación mayor, la Comuna. Cuerpos colectivos a nivel local que emplean la democracia directa, y cuerpo colectivo superior que emplea democracia representativa para efectivizar la comunidad de comunidades (la Comuna), es la vía que la acción colectiva del siglo XIX innovó para rehacer el poder de Estado. Si nos fijamos con atención, los momentos catárticos de las luchas obreras, campesinas y populares del mundo en los últimos siglos tienden a expresarse de maneras muy parecidas.

Esta cualidad colectiva del sujeto político en emancipación tiene su correlato con la formación, necesariamente más lenta y difícil, de un sujeto económico, igualmente colectivo, para la «emancipación del trabajo». Ese sujeto son «las sociedades cooperativas» que buscan «regular la producción nacional» mediante el «trabajo libre y asociado»[52]. La comuna de París tomó en sus manos decisiones generales sobre la actividad laboral, como la abolición del trabajo nocturno en panaderías, el freno a multas y rebajas salariales arbitrarias, en tanto que, desde los propios centros de trabajo, «asociaciones obreras» asumieron la gestión de las fábricas y talleres cerrados por la patronal[53]. La asociatividad de los trabajadores, no el partido ni el Estado, es el gran protagonista de las transformaciones revolucionarias.

Pero, ¿de dónde emerge esta fuerza asociativa de los trabajadores y pobladores? De la acción colectiva, del propio movimiento social

desplegándose, de la plebe en acción. Sólo la multiforme asociatividad del pueblo puede asumir el protagonismo histórico necesario para cambiar la realidad imperante. Ella es la nueva maquinalidad social capaz de desmontar la máquina monopólica del Estado y apuntar a su disolución.

Este es el segundo componente fundamental de la lucha emancipativa: el quiebre de la «maquinaria estatal». Las instituciones estatales, sus funciones, procedimientos y liturgias, son un modo de existencia del «interés general», pero como realización del «interés general de clase» de la burguesía. Desplazar ese poder de clase requiere, por tanto, «destrozar», «destruir», «quebrar», «amputar», «acabar»[54] esa relación social maquinal. Marx es concluyente: «la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines»[55].

Y como los aparatos del Estado moderno son una forma de organización política de toda la sociedad, una forma «aparente» de la unidad de la sociedad, la destrucción de esa unidad ilusoria es una «verdadera» unidad de la nación[56]. La destrucción de los aparatos de Estado no es, por tanto, un tema de demolición física de instalaciones; mucho menos de despido y sustitución de funcionarios, que sólo ejecutan una función social. Es un tema de construcción de un nuevo tipo de unidad de la sociedad que permite, como lo señala Marx, representar activamente los intereses de las clases sociales menesterosas de la sociedad, obreras, campesinas y medias.

Si el Estado moderno es una forma abstracta de unidad de la sociedad burguesa, su superación revolucionaria es una manera distinta de organizar la unidad real de la sociedad. Por ello tampoco es un listado de demandas enarbolada por un partido o líder. Ambas siguen siendo formas de unidad abstractas, ilusorias. Todo el debate de las izquierdas de los últimos cien años respecto a «unir» al pueblo en torno a un programa de reivindicaciones enarbolado por un partido, sigue presa de la unidad abstracta de la forma estatal burguesa. Tampoco es la prescripción partidaria de una «unidad» organizada externamente o desde arriba, pues esa no es una unidad

real autoconstruida socialmente, sino artificialmente impuesta, como lo son las distintas unificaciones estatales en el capitalismo. La unidad abstracta únicamente puede ser superada por una unidad real, material, por tanto, práctica de la sociedad en movimiento, tanto de carácter político como económico. Esas nuevas formas de unidad de la sociedad sólo pueden ser ella misma en acción protagónica en la gestión de los asuntos políticos y en la gestión de los asuntos económicos. La sociedad como «poder estatal»[57] en la que «las funciones públicas» ya no son «propiedad privada» de las burocracias, por lo que, simultáneamente, van perdiendo su cualidad estatal.

La emancipación acontece «cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus *forces propes* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política»[58], escribe Marx en 1844. Es la «reasunción por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social»[59] ; es el regreso a la sociedad de «todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito»[60], insiste una y otra vez Marx en 1871. La superación del Estado moderno es la sociedad misma en estado de auto organización real en la producción, conducción y representación de la unidad de la sociedad: «La Comuna es la reasunción del poder Estatal por la sociedad como su propia fuerza viva y ya no como la fuerza que la controla y la somete, es la reasunción del poder estatal por las masas populares mismas, que construyen su propia fuerza en reemplazo de la fuerza organizada que las reprime...»[61].

El proceso de disolución del Estado moderno no es, por tanto, el repliegue corpuscular a microcomunas testimoniales. Tampoco es la unificación abstracta en torno a un partido o un líder que dice «representar» a toda la sociedad. Ambos, a lo más, pueden ser episodios circunstanciales y secundarios de los recodos y retrocesos de la emancipación. La emancipación revolucionaria es la producción de una nueva unidad social protagonizada directamente por la gran mayoría popular, una «maquinaria gubernamental propia»[62], sólo que ahora no es abstracta ni está mediada, sino basada en las formas asociativas del pueblo trabajador, capaces de articularse

nacionalmente, de gestionar lo común, lo universal o los nuevos comunes de la sociedad. Es el protagonismo colectivo de las clases populares, organizado en sus propias asociaciones creadas al calor de la lucha, las que asumen la conducción de su vida diaria y, expansivamente, la producción económica. Es una manera diferente de organizar a toda la sociedad, sólo que ahora como auto-unidad práctica de la propia sociedad, que asume la conducción de su destino «en sus propias manos», o al menos de las grandes mayorías laboriosas. En ese sentido, aunque por su contenido la emancipación social es internacional, por su forma, los procesos revolucionarios siempre estallan y son una conflagración en torno a la manera de organizar, de representar la «unidad de la nación», de la sociedad territorialmente delimitada, pues es ello lo que define el poder político de una sociedad. De ahí que Marx insiste una y otra vez en que la lucha proletaria, para ser efectiva y revolucionaria, tiene que elevarla a clase «nacional»[63], debe pugnar por reorganizar la «unidad de la nación»[64]. Es decir, para poder transformar el orden social dominante, debe disputar primero, ideal y objetivamente, el modo de organizar al conjunto de la población territorialmente vinculada por el Estado.

La maquinalidad propia de la sociedad, que a su vez es el inicio de la disolución de toda maquinalidad estatal, sólo puede ser la acción colectiva irradiante de la sociedad. Es la plebe en acción la que tiene la fuerza social como para hacer de la gente sencilla y trabajadora la protagónica de la producción y conducción de su destino. Sin esta presencia directa, no puede hablarse de emancipación.

---

[1] Marx, *El Capital,* cit., vol. III, p. 1007.

[2] Marx, *Collected Works,* cit., vol. 41, p. 435.

[3] Marx y Engels, *La ideologia alemana,* cit., pp. 17-22.

[4] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, pp. 433-488.

[5] Karl Marx, «Los Apuntes etnológicos de Karl Marx», en *id., Escritos sobre la comunidad ancestral,* cit.; *Cuaderno Kovalevsky,* en Marx*, Comunidad, nacionalismo y capital,* cit.

[6] Marx, «Los Apuntes etnológicos de Karl Marx», cit., p. 663.

[7] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, pp. 441, 433, 436.

[8] *Ibid.,* p. 144.

[9] Álvaro García Linera, «Marx, las comunidades y la aleatoriedad de la historia», *Antrópica* 8, 16 (2023).

[10] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 439.

[11] *Ibid.,* p. 435.

[12] *Ibid.,* p. 434.

[13] «Por lo demás, las vías de comunicación estuvieron a cargo originariamente de la entidad comunitaria, y más tarde, por largo tiempo, de los gobiernos como simples deducciones de la producción»; Marx, *Grundrisse,* cit., vol. II, p. 13.

[14] «En consecuencia, las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo (p.ej.) sistemas de regadío muy importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obras de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades»; Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 436.

[15] «[…] la unidad omnicomprensiva, que está por encima de estas pequeñas entidades comunitarias, aparece como el propietario superior o como el único propietario, de tal modo que las comunidades efectivas sólo aparezcan como poseedores hereditarios. Dado que la unidad es el propietario efectivo y el supuesto efectivo de la propiedad colectiva, esta misma puede aparecer como algo particular por encima de las muchas entidades comunitarias particulares y efectivas y, en consecuencia, el individuo resulta en ellas desprovisto *de facto* de propiedad, o la propiedad […] aparece mediada para él por una franquicia que la unidad global […] [otorga] al individuo por intermedio de la comunidad particular»; *ibid.,* p. 435.

[16] *Ibid.,* pp. 435-436.

[17] Edward W. Said, *Orientalismo,* Barcelona, Debolsillo, 2008.

[18] Marx, «The British rule in India», 1 de junio de 1853, en *Collected Works,* cit., vol. 12, p. 132.

[19] Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 436.

[20] «Extractos de Marx, tomados de John Budd Phear, *The Aryan village*», en Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral,* cit., pp. 549-602.

[21] Marx, «El porvenir de la comunidad rusa», cit., p. 51.

[22] «Extractos de Marx, tomados de Henry Summer Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*», en Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral,* cit., p. 663.

[23] Marx, *El Capital,* cit., vol. II, p. 283.

[24] *Ibid.,* vol. I, p. 95. Marx, «El porvenir de la comuna rural rusa», cit., p. 53.

[25] Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I., p. 437.

[26] *Ibid.,* pp. 438-445.

[27] «La comunidad –como Estado– es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía. La naturaleza de la entidad comunitaria se basa aquí en el hecho de que sus miembros son agricultores de parcelas, propietarios de la tierra que trabajan, y, en igual medida, la autonomía de estos resulta de su relación

recíproca en tanto miembros de la comunidad»; *ibid.,* p. 437.

[28] *Ibid.,* pp. 436, 449.

[29] *Ibid.,* pp. 439-444.

[30] *Ibid.,* p. 436.

[31] «Extractos de Marx, tomados de Henry Summer Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*», cit., p. 662.

[32] *Ibid.,* p. 663.

[33] «En la sociedad burguesa, el obrero, p. e., está presente de una manera puramente subjetiva desprovista de carácter objetivo, pero la cosa, que se le contrapone, ha devenido la verdadera entidad comunitaria, a la que él trata de devorar y por la cual él es devorado»; Marx, *Grundrisse,* cit., vol. I, p. 457.

[34] *Ibid.,* p. 450.

[35] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., pp. 19-21.

[36] «Extractos de Marx, tomados de Henry Summer Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*», cit., p. 663.

[37] Marx, *Cuaderno Kovalevsky,* cit., p. 87.

[38] Marx, «Carta a la redacción del *otiechestviennie Zapiski*», en Marx y Engels, *El porvenir de la comuna rural rusa,* cit., pp. 64-65.

[39] Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon,* México, Siglo XXI, 1979, p. 159.

[40] Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844,* en *MEOF,* cit., vol. I, p. 617.

[41] Marx, carta a P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846, en *Collected Works,* cit., vol. 38, pp. 99-100.

[42] Marx, *Miseria de la filosofía,* cit., p. 80.

[43] *Ibid.,* p. 159.

[44] Marx y Engels, *Manifiesto comunista,* cit., p. 91.

[45] «Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente y, por más que acoplemos de mil maneras la palabra *pueblo* y la palabra *Estado*, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema»; Marx, «Glosas marginales al Programa del Partido Obrero alemán», en *Obras escogidas,* cit., vol. III, p. 23.

[46] *MEOF,* cit., p. 361.

[47] «Es uno de tantos absurdos afirmar que las funciones centrales, no las de autoridad gubernamental sobre el pueblo, sino aquellas requeridas por las necesidades generales y ordinarias del país, no podrían ser garantizadas. Estas funciones existirían, pero los funcionarios mismos no podían, como en la vieja máquina gubernamental, levantarse por encima de la sociedad real, porque las funciones iban a ser ejecutadas por agentes comunales, y por eso siempre estarían bajo un control verdadero. Las funciones públicas dejarían de ser una propiedad privada conferida por un gobierno central a sus instrumentos»; Marx, *La*

guerra civil en Francia, cit., p. 257.

[48] *Ibid.,* p. 76.

[49] «La Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo»; *ibid.,* pp. 76, 189.

[50] «Toda Francia se habría organizado en comunas que se habrían administrado y gobernado por si mismas […] la elección de la representación nacional no habría sido más un asunto de prestidigitación para un gobierno omnipotente sino la expresión deliberada de las comunas organizadas»; *ibid.,* p. 188-189.

[51] *Ibid.,* pp. 72-73, 256-257.

[52] «Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencia inevitable de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, sino comunismo, comunismo realizable?»; *ibid.,* pp. 77, 190.

[53] *Ibid.,* p. 83.

[54] *Ibid.,* p. 256.

[55] *Ibid.,* p. 251.

[56] *Ibid.,* p. 73.

[57] *Ibid.,* p. 185.

[58] Marx, «Sobre la cuestión judía», en *MEOF,* cit., vol. I, p. 484.

[59] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 183.

[60] *Ibid.,* p. 75.

[61] *Ibid.,* p. 185.

[62] «La nueva característica es que el pueblo, luego del primer levantamiento, no se ha desarmado ni ha entregado su poder en las manos de los saltimbanquis republicanos de las clases dominantes, que, mediante la constitución de la Comuna, ellos han tomado el manejo efectivo de su Revolución en sus propias manos y hallado al mismo tiempo, en caso de obtener éxito, los medios de sostenerlo en las manos del pueblo mismo, sustituyendo la maquinaria del Estado, la maquinaria gubernamental de las clases dominantes, por una maquinaria gubernamental propia»; *ibid.,* p. 201.

[63] Marx, *Manifiesto comunista,* cit., p. 85.

[64] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 73.

CAPÍTULO VI

Estado y clase social

¿Es el Estado en el capitalismo un Estado de clase?

Todo lo discutido anteriormente permite abordar de mejor manera el debate, recurrente entre los marxistas contemporáneos, respecto de la «naturaleza de clase del Estado». ¿Es el Estado moderno un Estado de los capitalistas? Hay frases de Marx que parecieran apuntar a ello; por ejemplo, en el *Manifiesto comunista* señala: «el poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra». Pero previamente aclara que, después del establecimiento de la industria y el mercado universal, «[llegó] a conquistar finalmente […] el dominio exclusivo del poder político en el Estado representativo moderno»[1]. Ahí Marx no sólo diferencia el poder político como una parte del Estado moderno, sino que además señala que la conquista del poder es un tema de hegemonía, de lucha hegemónica, es decir, de conducción de la sociedad. Años después, reafirma la idea. Al comentar el libro de Bakunin *Estatismo y anarquía,* Marx escribe que el concepto de clase dominante significa haber «adquirido la fuerza y la organización suficientes para emplear medios generales de coacción»[2]. Organización y fuerza social preceden a cualquier hecho de coacción y violencia «general», legítima, aceptada por la mayoría de la sociedad.

La conquista del poder político no es análoga a la compra de una herramienta, en este caso política, para hacer uso, abuso y usufructo particular de ella. Si fuera así, un objeto disponible en el mercado como cualquier otra mercancía, sería irrelevante por el poder social que los capitalistas tienen en la realidad económica, y en el mercado, que harían innecesario la compra de otra mercancía para consolidarse. Ni siquiera es posible pensar en que la burguesía

«produjera» para sí y a su regalada gana una cosa llamada «poder político» para golpear y reprimir a discreción a las clases populares las veces que estas se muestren inconformes. Una sociedad organizada en torno al peligro de muerte o represión permanentes es una dictadura; y aun ellas para sostenerse en el tiempo, siempre han tenido que contar con el apoyo y condescendencia de una parte importante de la sociedad para el uso focalizado de la violencia hacia sectores específicos de la sociedad.

Un Estado garante de la violencia continua tendría que ser un cuartel en el que la mitad de los ciudadanos estén con un fusil en la nuca de la otra mitad de los ciudadanos. Esto no deja de lado la existencia de momentos en los que el Estado se manifiesta mediante la preminencia de la coerción, como en tiempos revolucionarios o de inestabilidad del régimen político existente. Ahí, la violencia monopolizada por el Estado aparece abiertamente del lado de la defensa del «despotismo clasista», como lo señala Marx a raíz de los represión obrera por parte de las fuerzas gubernamentales francesas en junio de 1848 y febrero de 1871[3]. Pero esto no significa que el Estado sea preponderantemente violencia o en «última instancia» violencia. No hay que confundir el núcleo de la relación estatal con la manifestación de la institucionalidad más conservadora y cohesionada que posee la máquina estatal.

El poder político para Marx es, en palabras del mismo *Manifiesto comunista*, la capacidad de «elevarse a la condición de clase nacional», de unificar en torno a sus intereses de clase al resto de la sociedad, tomando en cuenta a los otros sectores, a las otras clases sociales; involucrándolas, pero en el marco de la predominancia de su propio interés de clase. El poder político es por eso, en todo momento, «fuerza organizada y concentrada de la sociedad»[4], «fuerzas organizadas de la sociedad»[5]. No exclusiva ni predominantemente violencia, como lo deduce Weber. Para Marx, fuerza organizada es razón social convertida en hecho estatal. En los documentos de la Primera Internacional, escribe:

> [El proletariado] sabe que antes de nada es precisos preservar a los niños y jóvenes contra el sistema destructivo del sistema vigente. Esto sólo lo puede

> conseguir mediante la transformación de la razón social en fuerza social, y en las circunstancias presentes, esto sólo es posible a través de las leyes generales aplicadas por el poder de Estado[6].

Razón social-fuerza social-poder de Estado en la parte superior forman un trípode que condensa la concepción de Marx sobre el Estado. Se puede tener concurrencia en torno a determinadas ideas o propuestas de organización social, pero, si no se convierten en «poder material» que «prenda en las masas»[7], esto es, en acción colectiva generalizada, no modifican sustancialmente el poder del Estado. Los efectos que corrientes de opinión, o que legitimidades discursivas sin acciones expansivas de masas, pueden lograr en el Estado, tienen que ver, ante todo, con ampliaciones de funciones de determinados componentes del aparato estatal o con desplazamientos en los volúmenes en las escalas de bienes que las distintas fracciones de clase social pueden usufructuar. Es lo que sucede en torno a razones sociales expansivas, como las causas de la desigualdad, el cambio climático, etcétera.

Se puede tener el poder del Estado pero perder el monopolio de la «razón social» predominante ante nuevos sentidos comunes emergentes y contestatarios y, encima, portadores de fuerza de movilización popular creciente en torno a determinados agravios y consignas que condensan el descontento contra la forma estatal de organizar los recursos en común (remuneración, alimentos, recursos naturales, impuestos, seguridad, guerra, etc.). En este caso, con seguridad se estará ante un gobierno y una forma estatal en declive que será sustituida por una nueva, como sucedió con el Estado de bienestar global en los años setenta-ochenta del siglo pasado.

Se puede tener el poder de Estado y el control de las principales «razones sociales» que orientan el sentido de lo público de una sociedad y, al frente, acciones colectivas que se querellan contra el Estado. En tal caso, lo más seguro que se tratarán de movilizaciones marginales con poco impacto en la organización de la vida pública, tal vez con incidencia tangencial en determinadas leyes y recursos públicos, en correspondencia a su baja influencia colectiva. Esto es lo más frecuente en la historia de los pueblos, y ocupa el mayor

porcentaje de la vida estatal.

Se puede tener el poder político institucional, perder el monopolio de los sentidos comunes sobre la gestión de lo público, pero sin acciones de masa que le otorguen un soporte material efectivo al deterioro de la dominación, entonces, estaremos ante una forma estatal languideciente que se sostiene sobre la pasiva inercia social y el deterioro de las condiciones de vida, etcétera.

Esto permite responder a la angustiosa pregunta que se hacía Pashukanis respecto de por qué la dominación de clase en el capitalismo, existente en la producción, necesita de la dominación política[8]. Porque el sólo poder económico, fuerte y duro de las relaciones de producción, diariamente separa, escinde a la sociedad, enfrenta a los que poseen medios de trabajo contra los que no lo poseen, a los que poseen medios de vida respecto a los que no lo tienen o sólo de manera insuficientemente; entre los que tienen dinero y los que no lo poseen; entre los que trabajan por un salario y los que trabajan sin remuneración; entre los que son trabajadores-propietarios, y los que carecen de propiedad; entre todos ellos y los que no trabajan, etc. Es una sociedad en progresiva disgregación, por mucho que sus condiciones materiales de vida estén unificadas por las relaciones mercantiles, pues esta unificación es abstracta, fundada en el valor mercantil y, lo peor, se le presenta como algo ajeno, opresivo, en permanente choque con y entre las personas[9]. La continuidad de la organización de la sociedad requiere una nueva unificación que viene de la mano de lo «general», de un «interés común»[10] en el Estado. Allí se siente parte de un «ser colectivo», «miembro imaginario de una soberanía imaginaria»[11], pues lo común no coincide con la materialidad fragmentada de sus intereses individuales. Se trata de una escisión que atraviesa la existencia cotidiana de cada individuo en la que lleva «una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que obra como particular»[12]. La lucha práctica de estos intereses individuales, señala Marx en *La ideología alemana,* «que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo

necesario la interposición práctica y el refrenamiento por el interés general ilusorio bajo la forma de Estado»[13].

De ahí el Estado como «comunidad ilusoria» cuyas reglas no sólo serán las de la lucha por el monopolio de lo general, sino que ese monopolio de lo general, de lo común, tiene también la fuerza de intervenir y modificar la sociedad civil[14], las relaciones económicas burguesas. Las disputas por el monopolio de lo general tienen reglas discursivas, semánticas propias de las luchas políticas, la forma aparente de lo universal; pero también de orden material por cuanto afectan a los recursos y las riquezas comunes que dan cuerpo a la realidad material de lo común en el Estado. Por eso lo «general» condensado en el Estado es una «fuerza social», «fuerza organizada y concentrada de la sociedad» con capacidad de influir en el curso de la propia sociedad burguesa. Por eso la lucha por el monopolio de lo general, en su forma de idea y de materia, es por excelencia la lucha política. «El poder material tiene que ser derrocado por el poder material», afirma enfáticamente Marx. Y la teoría «se convierte en un poder material cuando prende en las masas», esto es, cuando las ideas se vuelven un «asunto general» emergente, aceptado o practicado por cada vez más sectores sociales, capaz de disputar la primacía a lo que hasta antes era lo «general» dominante.

Esto también ayuda a entender por qué el poder político no puede ser exclusivo de una clase social, en este caso de los capitalistas, a no ser que los capitalistas sean todos los miembros de la sociedad, sin trabajadores, lo que es un absurdo; o que los capitalistas puedan vivir, enriquecerse y producir sin tomar en cuenta a las clases laboriosas a quienes podrían encerrarlos en un gueto y hacerlos desaparecer. De hacerlo, el capitalismo se desplomaría en un par de días. El Estado es una forma de «organización política» de la sociedad que integra a capitalistas, trabajadores, de la ciudad y del campo, a oficinistas profesionales, intelectuales, vendedores, desocupados, niños, jubilados, etc. Y el Estado los tiene que tomar en cuenta, los tiene que atravesar por elementos comunes que les hagan partícipes de la «comunidad política» y, como acabamos de ver, esto no son sólo unas «ideas», unas abstracciones; es también

una manera de centralizar bienes comunes de la sociedad, comenzando por el pago de impuestos y el uso de las riquezas públicas en «beneficio» de todos, aunque en realidad de unos más que de otros.

Pero, claro, el Estado moderno hace prevalecer el interés de clase de la clase económicamente prevaleciente. La estructura burocrática será un vehículo de ello. Mas ello no será por la «mala fe» de los funcionarios: resulta del propio poder social de «dominación y servidumbre» sobre las clases trabajadoras que las clases empresariales adquieren en la producción y el comercio mercantil. Ello lleva a que las personas en su conjunto, incluidos empresarios, funcionarios y los propios trabajadores, reproduzcan «por educación, tradición y hábito» las exigencias del mundo mercantil capitalista como «leyes naturales evidentes por sí mismas». Marx resume esta realidad social mediante un concepto paradójico pero que contiene el «secreto» de su eficacia social: el «poder colectivo» de las clases dominantes[15].

El campo de acciones posibles con los que las clases subalternas orientan, por lo general, su actividad diaria, e incluso parte de sus movilizaciones contra la dominación, llevan inscritas este dominio, este hábito de dependencia del orden «natural» de la realidad capitalista. Buscarán contener los agravios más lacerantes, lucharán por ampliar beneficios y derechos de una mejor vida en común, pugnarán por recuperar para uso colectivo parte de la riqueza y la propiedad que les ha sido expropiada anteriormente, intentarán desmontar los mecanismos de discriminación y devaluación social, etc. Pero todo, en el marco del gran marco de expectativas organizativas básicas del modo de producción capitalista que prevalece por todas partes. Y eso no cambiará si incluso sectores populares logran mejorar la distribución de la riqueza, desmontar el racismo, socializar parte de la propiedad jurídica de las empresas y conquistar nuevos derechos. El Estado actuará como un común ampliado materialmente que afecta de manera relevante la propiedad y la riqueza de los capitalistas, pero que no suprime ni anula la organización capitalista de la economía y el Estado, como organización práctica e imaginada de las personas, incluidas las

clases laboriosas y movilizadas. La única manera de poder romper ello, será por la propia acción práctica e imaginativa de las clases laboriosas, ciertamente excepcional pero inevitables, pero que podrán ser capaces de producir en los hechos formas nuevas de asociatividad directa, económica y políticamente expansivas.

La «autonomía» del Estado

Otra de las consecuencias inmediatas de la comprensión del Estado como relación social, como «condensación de la sociedad civil», es la «autonomía» que la maquinaria que la compone puede tener respecto a la fracción de clase que ocupa el puesto de mando de las principales funciones burocráticas. Ello se desnuda precisamente en los momentos de «efervescencia revolucionaria», a medida que las distintas clases sociales y fracciones de clase asumen intermitentemente protagonismo político, alcanzan liderazgos temporales u organizan alianzas esporádicas; todas ellas acciones propias de momentos políticamente convulsos, que se traducen inmediatamente en la disputa, bloqueo o conducción del propio aparato estatal, que podrá pasar del control de una clase, alianza de clases o fracciones de clase a otras.

Frente a una imagen más «sólida» del Estado, presente en el *Manifiesto comunista* al referirse a la estructura consolidada en los largos momentos de estabilidad social, la revolución en marcha en la que Marx puede participar, saca a luz la cualidad fluida de la relación estatal. En este sentido, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, referido a las transformaciones políticas en la revolución francesa de 1848-1851, es una pieza magistral, incluso poética, del Estado como relación fluida; de múltiples correlaciones de fuerzas lanzadas unas con otras, otras contra unas, con un curso de acontecimientos absolutamente contingente que depende de las acciones, o inacciones, de grandes bloques sociales. Pero también, de los temperamentos personales de representantes y portavoces de esos sectores[16]. Así, en meses o semanas, el aparato de Estado pasa

de las manos de distintas alianzas contingentes dirigidas por la aristocracia financiera, la monarquía burguesa, la burguesía industrial, los pequeños burgueses, la clase media, los obreros, el lumpenproletariado[17]. Nada hay en el aparato de Estado que lo ligue inamoviblemente a una alianza de clases o fracciones de clase específica. Marx habla así de que «el Estado parece haber adquirido una completa autonomía»[18].

Cambios en la acción colectiva, en las propuestas socialmente influyentes o la disponibilidad de los sectores lanzados a la lucha activa en la política son susceptibles de modificar la correlación de fuerzas políticas en la producción de un «común», en las jerarquías y derechos colectivos, dando lugar a distintas conducciones de clases sociales en el aparato de Estado.

Si en los momentos largos de estabilidad social la correlación de fuerzas sociales tiene un diseño sólido, pero a la vez relativamente flexible, que le permite soportar presiones sociales secundarias que no afectan el diseño arquitectónico del aparato estatal, en los momentos revolucionarios la materia estatal adquiere la fluidez correspondiente a la propia fluidez de las fuerzas sociales en pugna abierta. La solidez flexible del Estado concierne a un tipo de dominio estable, a cargo de un bloque social dominante, instituido como tal en algún momento anterior de luchas políticas. En tanto que la fluidez del Estado corresponde al momento ígneo de las luchas sociales y políticas en las que el liderazgo de la conducción de toda la sociedad está en disputa y, con ello, el control del aparato de Estado. La «autonomía» del Estado para Marx es esta ductilidad estructural del Estado moderno que presenta esta dualidad de su materialidad: rígido/fluido. En consecuencia, puede adoptar una de las polaridades, o una mezcla de ambas, dependiendo las circunstancias sociales de mayor pasividad, en el primer caso, o actividad y movilización, en el segundo. Al comentar la fluidez de las relaciones de poder durante la revolución alemana de 1848, Marx señala cómo es que el poder político de la burguesía no sólo es parcial, sino que se hibrida dependiendo del tipo de «pactos» que puede llevar adelante[19].

En la Francia de 1851, que Luis Bonaparte, «el jefe del

lumpemproletariado», haya podido regirse como gobernante de Francia mediante un golpe de Estado, por encima de los representantes directos de los distintos segmentos de la burguesía, no estaba escrito en la materialidad del Estado. Fue fruto de una sumatoria aleatoria de circunstancias excepciones, como excepcional fue el momento en que acontecieron: el descontento rural contra la ciudad, el rechazo obrero a un ministro represor, las recurrentes amenazas de sectores pequeño burgueses con el uso de las armas frente al gobierno, las constantes violaciones a la constitución por parte de las elites burguesas gobernantes, la represión judicial a miembros del parlamento, la justificación de la prensa de motines militares, las agresiones gubernamentales a la libertad de asociación, la inacción y asfixia burguesa al parlamento, sus intentos de escamotear la participación popular en la elección de autoridades, la guerra declarada entre ejecutivo y legislativo para ver quién tenía más poder, el involucramiento de la autoridad del ejército para buscar dirimir una lucha política interna de las clases dominantes, la descomposición y el enfrentamiento interno del propio partido gobernante, tanto dentro como fuera del parlamento, antipatías personales y recuerdos de antiguas enemistades, así como la habilidad de Bonaparte de entender el momento y ofrecer salidas prácticas y drásticas el desorden general[20]. Todo ello, fruto de cursos fortuitos de la lucha política, creó la condiciones para una brutal restauración del orden mediante un golpe de Estado.

El bonapartismo no es la autonomización del Estado respecto de la sociedad, pues él siempre se presenta ilusoriamente por encima de los intereses particulares. Tampoco es la erección de un «gobierno autoritario personalizado» llamado a aplacar un antagonismo de las luchas de clases, pues la personalización del poder es una constante del Estado moderno en tiempos de crisis. No olvidemos que, hasta el siglo XIX, el Poder Legislativo tenía la capacidad de disputar al Ejecutivo el mando de la tropa armada, función que, con el tiempo, se concentró en el Poder Ejecutivo. Además, en toda esa trama, la clase obrera francesa había sido derrotada dos años atrás y ya no era protagonista de la conflictividad política de las fracciones burguesas. Tampoco es la excepcionalidad de un Estado burgués sin

la conducción burguesa, ante el supuesto que una conducción política burguesa plena sería la modalidad de gobierno que mejor acompañe a la «universalización» del orden capitalista como «interés general».

Si algo es el bonapartismo, es una manera particular de exacerbación autoritaria de la tendencia presidencialista del Estado moderno para poner fin a aquellos tiempos de volatilidad de las relaciones de fuerzas políticas en la sociedad y el Estado[21]. Es el regreso autoritario al «orden» para devolver al Estado su cualidad «sólida», de correlación de fuerzas estable[22].

La autonomía del Estado significa que existe una diferencia entre el «poder social» de la burguesía y el «poder político» de la burguesía. El primero es la capacidad de «seguir explotando a otras clases», de disfrutar de «la propiedad, la familia, la religión y el orden», en tanto que «su poder político» es «su gobierno propio»[23]. Y Marx ve que recurrentemente hay una incompatibilidad entre ambos, que no es posible mantener el poder social ejerciendo al mismo tiempo el gobierno político, pues el primero lleva inevitablemente, por la propia lógica de la lucha política particularizada entre facciones enfrentadas, a socavar, a erosionar las condiciones del dominio general de la burguesía [24]. Que finalmente «para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona» no es una excepcionalidad bonapartista, sino una norma general resultante de la lógica de la dominación moderna que permite realizar la dominación burguesa a través del Estado sin necesidad obligatoria de una presencia burguesa en la conducción del Estado.

El concepto de «Estado burgués moderno»[25]o «Estado capitalista»[26] de Marx no es el Estado *de* los capitalistas. Tampoco su «representante colectivo»[27]. No hay una relación unívoca ni equivalente. La razón universal de la dominación de clase, la «forma aparente» de lo universal, lo impide. El Estado capitalista significa un estado de incertidumbre respecto a la clase, el bloque de clases o de fracciones de clase que habrán de conducirlo, y sólo se resuelve por el curso concreto de la historia de cada Estado. Pueden ocupar cargos de dirección de la maquinaria estatal miembros de la aristocracia financiera, de la burguesía industrial, de la pequeña

burguesía, del campesinado o de alianzas entre ellos; incluso del «elemento militar» como en los casos estudiados por Marx durante los sucesos franceses de 1851[28]. En el caso de Inglaterra, para entonces el país capitalista más desarrollado, igualmente Marx estudia cómo es que los *tories*, grupo compuesto por la aristocracia agraria en decadencia, mantenían el «monopolio del gobierno», en tanto que la burguesía industrial y la clase media comercial obtenía, por su parte, el conjunto de condiciones financieras y laborales de su expansión[29]. O, como en el caso de la Rusia soviética, dramáticamente reconocido por Lenin en 1922, de un Estado dirigido por una alianza de obreros y segmentos de campesinos pero que, en todos los casos, no dejaba de ser un Estado capitalista[30].

Hay momentos históricos en los que componentes del Estado, por decisión del gobierno, pueden actuar como un «capital colectivo»[31], esto es, como una conciencia estratégica de los mejores cursos de acción para garantizar y ampliar la acumulación capitalista. Pero ello no significa que el Estado es un capitalista colectivo, pues si lo hiciera, dejaría de ser un modo de unificación de toda la sociedad. El Estado como capitalista colectivo presupone que el pueblo, o la parte de la sociedad que no es capitalista, son siervos o meramente cosas carentes de criterio propio o agencia.

Lo que puede actuar como «capitalista colectivo» son algunos gobiernos, y no por adscribirse a una misión superior, sino por un mero calculo particular para garantizar estabilidad, crecimiento económico y, con ello, más votos para mantenerse en el gobierno o, también, para estar en mejores condiciones en las luchas de poder con otros Estados con los que se mantienen disputas territoriales y competencias por zonas de influencia.

Estos cálculos particulares pueden tensar las estructuras estatales hacia una planificación de mayor plazo. Su éxito dependerá de su capacidad para articular a ese horizonte las expectativas de una gran parte de los capitalistas y, por supuesto, las tolerancias y esperanzas de amplios sectores populares.

Pero también el Estado puede presentarse como un aparato cortoplacista, supeditado a las urgencias inmediatas de un determinado sector empresarial. O incluso como un Estado dirigido a

satisfacer prioritariamente demandas redistributivas de sectores populares. En ambos casos, cabe suponer la presencia de momentos de disfuncionalidad política y económica, y requieren algún tipo de acuerdo pasivo o neutralización temporal de los sectores no priorizados: en el primer caso, de otros sectores capitalistas y del pueblo; en el segundo, de facciones empresariales. El ejercicio de algún tipo de «universalidad» temporal o fragmentada siempre es un requisito para cualquier actividad estatal.

El límite al «capitalista colectivo» es, por «arriba», la propia disputa de facciones empresariales, que más pronto que tarde compiten por controlar la utilidad de los bienes materiales comunes centralizados en el Estado; y, por «abajo», la cualidad expresiva de universales que monopoliza el Estado y que siempre lo obliga a interpelar también a los que no son capitalistas.

Todo ello ayuda a redondear otras diferencias entre gobierno y Estado. El Estado es una abstracción, una «idea» pero objetiva expresada en la materialidad de los recursos monopolizados, las prácticas de cumplimiento y tolerancias sociales. Es la trama subyacente a la interdependencia política de todos los miembros de una sociedad, en tanto que el gobierno es un grupo de personas que gestionan y reordenan esa trama.

Pero, si la conducción del Estado y el ejercicio del «poder político» sobre la maquinaria estatal está sometida a la contingencia de las relaciones de fuerzas de las luchas políticas y puede cambiar de unas clases a otras, ¿cómo es que la burguesía puede preservar el «poder social» de su propiedad, de la explotación y del orden moral del mundo que los acompaña? Por la propia materialidad del «aparato de Estado centralizado que, con sus órganos militares, burocráticos, clericales y judiciales, omnipresentes y complicados encierra [envuelve] el cuerpo vivo de la sociedad civil como una boa constrictor». Ahí se hallan los «atributos de un poder Estatal unificado» en torno a una «división sistemática jerárquica del trabajo»[32] que centraliza funciones públicas.

El monopolio de lo público es, por tanto, la primera fuerza material de clase que une el orden capitalista con el Estado, sea cual sea la clase dirigente que esté a su cargo. El monopolio, como técnica de

poder, permite entretejer el «interés material» de la burguesía que monopoliza los principales medios de producción, con la «conservación de esa extensa y calificadísima maquinaria del Estado»[33] que monopoliza lo común de la sociedad; y todo ello bajo la forma de contratos, préstamos, trasvase de funcionarios, entre un monopolio y otro.

En segundo lugar, por un hecho que Goethe y Weber denominaron acertadamente como «afinidades electivas», pero que Marx describió de manera objetiva al referirse a la relación entre los ideólogos y representantes de una clase social respecto a la propia clase que representan. Los primeros no necesitan ser de la misma clase social a la que representan, ya que, si bien pueden estar «a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual», sin embargo, sus representantes «no van más allá, en cuanto a mentalidad», que la clase representada y, por tanto, «se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y las mismas soluciones a que impulsan a aquellos, prácticamente el mismo interés material y la situación social»[34].

La incertidumbre del devenir estatal en momentos revolucionarios, que puede llevar a una o unas fracciones de clase a administrar el Estado, no pone necesariamente en inminente riesgo estructural el orden social capitalista, ya que las expectativas y el propio horizonte predictivo sedimentado a lo largo de décadas, y reformulado en los tiempos convulsos, de las clases o fracciones de clase que participan activamente en el hecho estatal, incluidos sus portavoces activos, se ven teóricamente impulsados «a los mismos problemas y a las mismas soluciones» que la clase detentadora del «poder social», es decir, los capitalistas.

El monopolio de determinadas funciones sociales a cargo del Estado, los profusos vínculos económicos entre ramas del Estado y sectores empresariales, además de la mentalidad compartida respecto a los cursos de acción posibles de la vida social inmediata, dan lugar a una colusión objetiva entre el Estado y las clases sociales económicamente dominantes. Ese es el núcleo del poder del Estado moderno[35], poder que en la mayoría de los debates marxistas contemporáneos aparece sólo como una muletilla

justificadora, casi como un concepto metafísico, sustentado en la fe de la existencia de un poder capitalista siempre omnipresente que se explica por sí mismo.

El poder político es sólo un componente del poder del Estado.Mientras el primero puede cambiar por un tiempo de una clase social a otra en medio de disputas por el gobierno del Estado, el poder del Estado es más rígido, enraizado y duradero; y se asienta sobre las estructuras de orden profundas de la vida económica y política. Se trata de una auténtica «coerción sorda de las relaciones económicas» y sus modos de expresión políticas, que Marx menciona al momento de estudiar la formación histórica de la «dominación del capitalista sobre el obrero»[36].

La moderna dominación tiene en la «educación, hábito y tradición» un componente material de su existencia eficaz. De hecho, es lo que permite, con el tiempo, reducir a hechos excepcionales el papel de la coerción y la violencia para asegurar la dominación capitalista. Cuando Marx dedica las páginas iniciales de *El Dieciocho Brumario* a hablar de las «tradiciones de todas las generaciones», de los «espíritus del pasado», «los espectros del tiempo», de «resurrección de los muertos», de un pueblo retrotraído a «una época fenecida», a los «recuerdos» insuperables, a la «veneración supersticiosa del pasado»[37], etc., no se trata de un recurso retórico. Es la descripción de la fuerza material de la «mentalidad», de los esquemas cognitivos sedimentados en juicios y percepciones «evidentes por sí mismas» bajo la forma de modos prácticos de comprender y actuar en el mundo presente, que arrastran y reproducen el modo de existencia del viejo mundo. «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos», argumenta Marx, lo que puede llevar a la sociedad a reproducir en sus nuevos actos las razones lógicas del pasado.

Sin embargo, las tradiciones y espectros históricos no sólo anclan el orden pasado, también alumbran el porvenir. Al referirse a los recuerdos movilizadores durante la Revolución francesa de 1789, Marx señala: «En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar a las nuevas luchas y no parea parodiar

las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su complimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez su espectro»[38]. Los imaginarios colectivos son ambivalentes, pueden empujar lo nuevo o reforzar lo viejo. El que asuma una u otra ruta depende de muchas circunstancias en la acumulación histórica de experiencias de las clases populares, de los retos a enfrentar, etc. Pero, por sobre todo, de la existencia de condiciones materiales presentes en la sociedad que permitan las batallas para su realización; «de ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, por lo menos, se hallan en proceso de devenir»[39].

En condiciones en que la organización material de las clases laboriosas no va produciendo en su propia lucha, de modo molecular o fragmentario, el devenir de una manera distinta de organizar la sociedad, el pasado, los hábitos, los juicios heredados y las tradiciones son una fuerza material de la realidad que continuamente arrastra al futuro el orden social pasado. Y, si esto es así, ¿por qué el Estado, aun en el caso en que esté dirigido por miembros o representantes de las clases dominadas insurgentes, habría de modificar el curso de una realidad de dominación social heredada del pasado inmediato que no se halla cuestionada por las acciones prácticas de las clases trabajadoras? El Estado no tiene esa fuerza propia para hacerlo; no puede crear una realidad social desde arriba distinta a la realidad social que le ha dado nacimiento desde abajo. Puede moverse dentro de ella, equilibrando ciertos poderes, ayudando a distribuir de manera más democrática recursos e influencias públicas, lo que no es poca cosa si tomamos en cuenta los cambios que ello pude significar en la vida diaria de millones de personas anteriormente excluidas de condiciones básicas de bienestar. Pero no puede cambiar la estructura general de la organización económica y del poder social existentes.

La acción colectiva crea un marco cultural histórico en el que las personas adecuan sus horizontes predictivos imaginados de porvenir

factibles. Los gobiernos, pueden estirar ese marco cultural más hacia el borde transformador y activo, o refugiarse en los bordes más conservadores y pasivos. Tienen siempre un margen de acción e iniciativa política propia. Por ejemplo, sobre una disponibilidad alcanzada en medio de movilizaciones para distribuir la riqueza social, pueden elevar la carga tributaria al empresariado a niveles muy altos, crear nuevos derechos, o actuar como poder constituyente de la nueva realidad. Pero también, pueden aplazar las reformas tributarias, o esperar una asamblea constituyente a fin de asumir reformas de manera consensuada con los sectores a ser afectados, es decir, ceder la iniciativa política y quedar paralizado. Entre una y otra opción, hay un mundo de diferencias prácticas que afectarán a la vida cotidiana de toda la sociedad, mas todo ello para ser legitimado, deberá moverse en el marco cultural general abierto por la movilización social. No puede excederse de él; no puede crear un mundo de posibles al margen del propio horizonte receptivo y cognitivo que la propia sociedad ha abierto en sus acciones.

Es la paradoja de los Estados revolucionarios que no pueden ir más allá de las propias condiciones sociales de dominación-insurgencia que le han dado nacimiento. Engels resumía este desgarramiento al señalar que

> lo peor que le puede pasar al dirigente de un partido de la extrema es la necesidad de tomar el poder cuando el movimiento no ha madurado aún suficientemente para la dominación de la clase que representa y para las medidas que esa dominación implica […]. Por tanto, se ve ineludiblemente ante un dilema insoluble: lo que puede hacer se contradice con todas sus acciones anteriores, los principios y los intereses inmediatos de su partido; y lo que debe hacer no es factible. En una palabra, se ve compelido a no representar a su partido o su clase, sino la clase para cuya dominación ha madurado ya bastante el movimiento en el momento concreto[40].

Para Marx, la única manera de romper estas cadenas «mudas» que enraízan el poder de Estado con las relaciones económicas dominantes, radica en la capacidad de las clases trabajadoras de transformar, en los hechos de su vida cotidiana, en la economía y la política, las formas de reorganizar la actividad de la producción y de

su protagonismo en la toma de decisiones políticas de la sociedad. Es ahí donde siempre se pueden comenzar a revolucionar los espectros del pasado y los hábitos de dominados heredados hasta aquí. Y ello es posible porque cualquier forma de dominación nunca es cerrada, perfecta, pues toda relación social, incluidas las relaciones de dominación, poseen una lógica gramatical en la que siempre es posible organizar de una manera distinta a la existente los componentes sociales; siempre es posible alumbrar cursos de acción colectivas diferentes a los prevalecientes. No es el Estado el que puede tomar el papel activo frente a la sociedad, por mucho que sus administradores así lo imaginen. Marx nunca dejó de llamar la criticar la fantasía de aquellos que creían que con ayuda del Estado «se puede crear una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril»[41].

Es el protagonismo de la sociedad laboriosa el único que puede inducir y alumbrar cambios en la forma estatal, a visibilizar nuevos cursos de acción de la vida en común, a fin de que el Estado, transformado por la propia movilización colectiva insurgente, pueda ayudar a irradiar o consolidar esos cambios sociales. De hecho, los procesos revolucionarios son estallidos cognitivos y prácticos de nuevas realidades que abren estas potencialidades sociales de transformación estructural.

Inicialmente resultan de un quiebre puntual de una parte de las clases populares con un aspecto de la dominación. Dependiendo de la respuesta de las clases dominantes, esa fisura podrá irradiarse a otros sectores sociales plebeyos y a otros temas de aflicción colectiva. Bloques sociales subalternos comenzarán a sobreponerse a su subalternidad y a protagonizar la deliberación o la gestión de recursos comunes que les afectan. De mantenerse y expandirse esta nueva correlación de fuerzas en la vida social, se expresará en una modificación en la correlación de fuerzas políticas y en el Estado. Dependiendo de la intensidad de la acción colectiva, la estructura de relaciones estatales tendrá impactos leves o profundos que pueden modificar la propia naturaleza clasista de la conducción del Estado. A su vez, esta nueva composición social del Estado podrá ser vista como lo requerido, por ahora, de la movilización social, pasando ella

a replegarse a la cotidianidad con lo hasta aquí conquistado. Esto es lo que sucede en la mayoría de los caos históricos.

O bien el propio Estado podrá ayudar a crear mejores condiciones materiales para el despliegue del protagonismo social en otras áreas de la vida colectiva (la economía, la política, la cultura…). Si esto sucede, se entrará en una espiral de retroalimentaciones entre protagonismo social y condiciones favorables desde el Estado que continuarán, por nuevas vías, el proceso revolucionario. Pero si, pese a las acciones de "despeje" de obstáculos que el Estado transformado puede emprender para ayudar el curso de nuevas acciones colectivas, la sociedad laboriosa simplemente prefiere replegarse a su corporativismo o fraccionamiento cotidiano, la fuerza transformadora del Estado habrá alcanzado un límite imposible de ser superado con voluntarismo gubernamental. Podrá, en el mejor de los casos, mantener vivo los resultados y las conquistas logradas en el momento catártico de la acción colectiva protagónica, pero no podrá ni sustituirla ni inventarla. Y, como demuestra el curso de las revoluciones, lo más probable es que la fuerza monopólica propia de la cualidad estatal, independientemente de si a su mando estén empresarios ambiciosos, letrados de clase media celosos de su profesión, u obreros o campesinos insurrectos, haga recaer nuevamente el protagonismo político en esas nuevas o viejas elites políticas, propias de la burocratización estatal.

El que la realidad tome un curso u otro, o uno totalmente diferente, no está establecido de antemano. No hay cursos prefijados de la historia, sino un campo de posibles que se decantará por tal o cual camino, por una combinación excepcional de sumatoria de contingencias históricas al calor de las propias luchas colectivas. La lucha y sólo la lucha colectiva devela los rumbos de la historia social.

El que partidos políticos reformistas o revolucionarios ocupen el gobierno del Estado, no cambiará estructuralmente la realidad estatal y social. Ciertamente, en el mejor de los casos, podrán favorecer importantes cambios en la distribución de la riqueza, podrán subir impuestos a los grandes propietarios y elevar las condiciones de vida de las masas laboriosas. Y esto podrán mejorar

notablemente la justicia y la igualdad social. Lo que por cierto es muy importante para la gran mayoría de los ciudadanos. Pero todo ello, las medidas más radicales que pueda tomar el gobierno más radical de la izquierda más comunista, por sí sólo no podrá desmontar la organización capitalista, ni de la economía, ni de los hábitos, ni de las costumbres, ni de la imaginación colectiva, ni del Estado.

Claro, no hay socialismo, ni comunismo, ni comunitarismo por decreto gubernamental. Ni todas las estatizaciones de todos los medios de producción crean por arte de magia un nuevo modo de producción que supere la ley de valor-mercantil de las cosas, ni podrá sustituiré la lógica social mercantilizada y abstracta que intercomunica las actividades laborales de las personas.

Superar el capitalismo no es un tema ni de más precisas lecturas de Marx, ni de caudillos más audaces, ni de intelectuales más agudos, ni de partidos marxistas más intrépidos. Todo ello ayuda, pero ni sumados juntos es decisivo. Ese debate vanguardista sobre el más radical de los líderes o de los partidos capaces de transformar el capitalismo, es un debate ocioso y contemplativo que reduce la historia al apego, más o menos acertado, a recetas fantasiosas de cómo cambiar el mundo.

En América Latina, el viejo debate, que perdura hasta hoy, de si los «populismos» traicionan o «pasivizan» los procesos revolucionarios, o, en la vertiente más crudamente trostskista, respecto a que el «límite» de esos procesos es que les faltaba una «verdadera vanguardia» que cumpla las tareas socialistas, reduce la historia social a una constante extirpación de protagonismo de la sociedad en su destino, sustituyéndola por la astucia y la conspiración de vanguardias obsecuentes a tal o cual especulación de «reformadores del mundo». Al final, los "populismos", sin necesariamente ser marxistas, entendieron de mejor manera la fluidez del Estado como modo de organización política de toda la sociedad y condujeron el curso de disponibilidades colectivas hacia la ampliación de derechos sociales y la sustitución de las antiguas elites políticas. En tanto que la mayor parte de los llamados partidos o «intelectuales marxistas», en su consuetudinaria marginalidad política, ni comprendieron la

realidad estatal que tenían al frente, ni mucho menos pudieron hacer nada para transformarla.

El «poder colectivo» con el que las clases dominantes mantienen su poder político, radica en su capacidad de entender lo social y subsumir ese social a su interés particular; aunque esa perspicacia histórica la hagan en medio de marchas y contramarchas, conflictos y errores continuos. Esa es la «alquimia» del poder estatal. Y en la sociedad moderna, en tanto la sociedad laboriosa, en un arrebato de protagonismo colectivo, no comience a construir por iniciativa y creatividad propias, simultáneamente, nuevos modos de organizar la vida en común a nivel nacional (revolución política) e impulse tendencias de nuevas maneras de organizar la vida económica de la sociedad, la producción y circulación de bienes económicos (revolución económica), cualquier debate normativo sobre el «deber ser» del camino emancipador es fraseología especulativa.

Romper el «interés general de clase» capitalista en el Estado requiere un nuevo poder político, esto es, una nueva clase, en este caso los trabajadores, convertidos a la «condición de clase nacional», en organizadores y conductores socialmente aceptados y apoyados por la mayoría de la sociedad. Lo cual inevitablemente lleva a otras maneras institucionales de centralizar, o descentralizar, esa fuerza social. Que Marx insista en que los trabajadores no pueden «limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está» significa que esa maquinalidad de lo común de la sociedad esta objetivada como «interés general de clase» de los sectores empresariales. La naturaleza de clase del Estado no significa que es el Estado de una clase y para una clase, sino que los «intereses generales» que abarcan a la totalidad de la sociedad, imaginaria y materialmente en el Estado, están conducidos y unificados en torno a un «interés de clase» particular.

Por tanto, el protagonista de una potencial modificación de la naturaleza de clase del Estado no puede ser el Estado, mucho menos un partido, como suponen algunos «reformadores del mundo». Es la mismísima sociedad laboriosa en movimiento protagónico de la conducción de la nación, de la mayoría de los habitantes de la sociedad, instituyendo sobre la marcha, maneras

distintas de gestionar, nombrar, definir y organizar lo común de una sociedad. En el caso de la revolución en Francia en 1871, Marx vio cómo la Comuna, que no contaba con una presencia mayoritaria de socialistas[42], la gente, a partir de su experiencia históricas previas, levanta una forma comunal de asambleas territoriales, que fusionaban la capacidad legislativa con la ejecutiva y la coercitiva para producir lo común político de los ciudadanos. Y esto es lo que irrumpió contra el viejo Estado, atravesándolo y dando lugar, más que a un nuevo Estado, a una manera de gradual disolución del Estado. La forma comuna no la propuso Marx. Emergió de los hechos colectivo, de esa aleatoria fusión de historia pasada sedimentada en la memoria práctica de las clases laboriosas y necesidades urgentes presentes para hacer frente a amenazas de su existencia; dando lugar a un nuevo universal, un nuevo común capaz de aglutinar la despertada energía protagónica de la sociedad y para afrontar de manera compartida su destino. Ante ello, en gesto de infinita humildad de la teoría, la señala como «la forma política al fin descubierta», que emerge como «fruto de la lucha» práctica de las propias clases plebeyas.

Las militancias partidarias son importantes en tanto ayudan a irradiar experiencias, apoyan al interconectar luchas locales, contribuyen al sistematizar productos de la acción colectiva y aportan con integrantes disciplinados portadores de una mística revolucionaria. Pero su activismo no puede inventar la historia colectiva, esta siempre ha sido y será un acto de creación colectiva de millones de personas sintonizadas al unísono.

Cada proceso revolucionario engendra, a partir de la memoria histórica y la singularidad de agravios o riesgos afrontados, formas particulares de reorganizar lo universal, lo común de una sociedad. Y es ahí, en su excepcionalidad que hay que hallar sus características y potencialidades. No es la práctica social de luchas la que debe adecuarse a la «teoría» de la «verdadera revolución», sino al revés: son las teorías efectivas las que deben hallar su inspiración en los singulares cursos de la emancipación que es capaz de «inventar» cada pueblo.

Pero, además, como se deduce de toda la estructura conceptual

sobre el Estado de Marx, y él mismo se encarga de reiterarnos, la radicalidad de estas transformaciones de la «comunidad política» emergente es directamente proporcional al despliegue de acciones, de iniciativas en el propio proceso de gestión económica capaz de iniciar, simultáneamente, los primeros pasos de la «emancipación económica del trabajo». Esta coetaneidad entre cambios político-estatales y cambios económicos productivos impulsados por las clases populares es lo que permite, a ojos de Marx, que la emancipación social deje de ser «una imposibilidad y una impostura». En la Comuna de París de 1871, las iniciativas económicas, que fueron ejecutadas de manera práctica por las comunales territoriales básicas en los distritos obreros, tomaron luego la forma de fuerza social general: abolición del trabajo nocturno, abolición del despotismo patronal en la legislación interna de las fábricas, ocupación y puesta en funcionamiento cooperativo de las numerosas empresas abandonadas por la patronal supresión temporal de alquileres[43], etcétera.

Al Estado moderno, que realiza el poder colectivo de las clases empresariales en la «comunidad política», le corresponde la forma de organización de la «comunidad económica» organizada por las relaciones mercantil-capitalistas. La formación de un nuevo «poder colectivo», de un nuevo «interés público» correspondiente a un nuevo «interés de clase», requiere el inicio de la modificación también del tipo de «comunidad económica» que organice la producción social. Y lo uno y lo otro tienen como fundamento la «iniciativa social»[44] de los trabajadores, su preminencia colectiva, práctica y cotidiana, en la organización de la política y la economía.

La conquista del poder político por representantes de los trabajadores ciertamente puede permitir un conjunto de medidas plenamente estatales que disminuyan los agobios que soportan las clases laboriosas, y es un gran paso si eso se logra. Y la mayoría de las luchas populares contemporáneas desembocan en ello. Pero cambiar la naturaleza de clase del «poder del Estado» y modificar la naturaleza social de las relaciones económicas ya no depende del Estado, ni de las vanguardias políticas. Es un acontecimiento de «iniciativa social» de la plebe trabajadora, lanzada a quebrar infinitas

cadenas silenciosas de dominación y dependencia, a romper los privilegios gubernamentales y empresariales hasta entonces considerados como «naturales», evidentes, y a tomar «en sus propias manos» la conducción del destino de toda la sociedad. Esas son las revoluciones y, por los datos históricos disponibles en los últimos siglos, son una excepcionalidad en la historia de las sociedades.

Revolución y Estado

Las revoluciones que lanzan a la iniciativa histórica a las clases plebeyas, son acontecimientos escasos, extraordinarios, fugaces, pero inevitables en el tiempo social. Sólo ellos tienen la capacidad de desplegar una energía colectiva capaz de sobreponerse de las losas materiales y mentales que aprisionan el sentido común de las clases populares, sus hábitos diarios de sumisiones toleradas en la economía, la política y el orden moral del mundo. Ninguna revolución se anuncia previamente; mucho menos se planifica. Estallan como concurrencia contingente de acontecimientos que gatillan un quiebre en las tolerancias morales de gobernantes y gobernados, de propietarios y no propietarios; dando lugar a un espacio de disponibilidad colectiva, a nuevos cursos de organización posible de la sociedad emergentes de la propia conjunción aleatoria de acciones y reacciones entre gobernantes y gobernados.

Las revoluciones no tienen un algoritmo predeterminado. Son acontecimientos circunstanciales que gatillan herencias pasadas de lucha y apremios actuales. Se inician por temas puntuales que producen alguna agresión, experiencia de expropiación, riesgo colectivo o agravio considerado ahora moralmente intolerable; convocando a la suma de afectados a hacer público y activo su afectación común. Por lo general, la economía política de agravios contra las clases menesterosas es una constante en la sociedad capitalista, pero la gente normalmente los rechaza en silencio y, al final, con el tiempo los acepta. Son abusos que se mueven aún en el

marco del horizonte de lo tolerable.

Pero, en circunstancias extraordinarias, las ofensas e injusticias agreden y violentan el espacio de lo moralmente tolerable lanzando a amplios sectores sociales a hacer activo su rechazo. Es el inicio de la acción colectiva. En el 98 % de los casos, ello podrá dar a reformas gubernamentales, decretos o leyes, que incorporarán ciertas demandas, restringirán otras y devolverán la conducción de lo común, de los universal, a las clases dominantes. Pero, en circunstancias nuevamente extraordinarias y aleatorias, la acción colectiva, podrá devenir en acción colectiva general, esto es, devenir en una «razón social» y una «fuerza social» capaz de inaugurar modos de organización diferentes de la definición de lo común y de gestión de lo común de una sociedad. Cada revolución es, en mayor o menos medida, un esfuerzo colectivo por la «reasunción del poder estatal por la propia sociedad como su propia fuerza viva», no separado ni oprimido por él. Es París en marzo de 1871, con una guerra internacional, con «cinco meses de hambre», amenazada por los «cañones prusianos», reacia a las «conspiraciones» de las elites gobernantes, con los "espectros" despertados de las víctimas obreras asesinadas 23 años atrás por las tropas del orden y la desesperación de protegerse de las sanguinarias represalias gubernamentales[45], lo que desencadena una serie de acontecimientos que ponen en pie la Comuna como modo de tomar en manos populares «la dirección de los asuntos públicos».

Son los escasos, diminutos y efervescentes momentos revolucionarios en los que las viejas certidumbres sobre la organización de la vida en común de una sociedad se corroen y algunos colapsan. Se vive una explosión creativa de las estructuras cognitivas de las clases subalternas que, en ese instante, disuelven parte de su subalternidad tolerada y se asumen como iguales en el mérito para tomar las riendas del destino de todos. Se atreven a desconocer los privilegios de los gobernantes y a demoler las consuetudinarias jerarquías de los hasta ahora considerados «superiores naturales». Lo que era considerado imposible se vuelve parte del horizonte de posibles en medio de un fervor desbocado del protagonismo colectivo en la conducción de lo que los une y debe

unirles en el porvenir. Se trata del emergente poder social que debilita las bases del poder político existente, que simultáneamente potencia el surgimiento *de facto* de otro poder político, de otra «comunidad política» aceptada, alentada y ejecutada por sectores crecientes de la sociedad, al menos en determinados temas (salarios, servicios, alimentos, recursos públicos, riesgos colectivos, etc.); temas puntuales en torno a los cuales la gente se ha sentido intolerablemente agraviada o afectada.

Los universales aceptados por todos están en juego o, lo que es lo mismo, el Estado ha perdido el monopolio de los universales sociales legítimos. Dependiendo de las circunstancias particulares, del tipo de reacción de las clases dominantes, de específicas alianzas plebeyas que los sectores insurgentes puedan desplegar, de las iniciativas que logren unificar la turbulencia colectiva en movimiento, los procesos tomarán uno u otro rumbo. Como lo describe apasionadamente Marx en los análisis de la revolución europea de 1848-1849 y francesa de 1871, el destino de las revoluciones se define a cada momento; no está escrito de antemano. Es contingencia fluida y consciente de manera simultánea. Cada acción o decisión cuenta. Lo marginal puede encobrarse; lo prevaleciente puede enterarse al día siguiente. La historia se muestra como una creación viva, consciente y negociada entre todos los miembros. Los colectivos políticos, los partidos pueden poner a prueba la pertinencia de sus silenciosos años de trabajo previos; aunque también su inutilidad si son desbordados por los acontecimientos que se sobreponen unos a otros a cada instante. Es el momento ígneo de la sociedad en estado de autodeterminación.

Siempre estas epifanías políticas, que emergen de injusticias económicas, se gatillan por agravios morales y se despliegan por acciones políticas colectivas, inciden en la estructura económica (remuneraciones, tierras, pensiones, servicios públicos, recursos naturales, propiedades, impuestos, etc.). No hay revuelta, sublevación o revolución que no tenga un efecto económico. Por lo general promueven una redistribución de las riquezas y los poderes en la sociedad, democratizando la existente. Pero, en otros casos, los propios acontecimientos, las aflicciones a remontar o los riesgos

asumidos como amenazas vitales a contener son de tal intensidad que, sobre los hechos, la sociedad en estado de desborde se ve compelida a crear las tendencias materiales prácticas de un nuevo orden de la organización de la economía, ya sea a la hora de gestionar unas empresas, ya de intercambiar determinados productos escasos; o a fijar nuevas normas de producción despojadas del despotismo patronal, etc.; en ocasiones, alumbran molecularmente una forma de organización económica que se aleja del valor-mercantil y la propiedad privada. Es el caso de la comuna de París de 1871, que, al incidir estructuralmente sobre ciertas relaciones económicas, sobre la propiedad, creó condiciones de una retroalimentación virtuosa con la transformación política de la economía, que a la vez incentivará mayores cambios políticos, que volverán a incidir en la economía, por «olas» sucesivas[46]. Cuando eso sucede, estamos ante lo que Marx denomina «forma política de la emancipación social, de la liberación del trabajo»[47].

En cualquiera de los casos, ya sea de incidencia inferior o superior en la estructura económica, las revoluciones cesan, terminan. Nunca, tal como la historia real lo demuestra, son permanentes. No hay revolución permanente. Las revoluciones siempre terminan rápidamente. Aunque no sus efectos.

Las revoluciones son cortas, ya sea porque son derrotadas sangrientamente, como la Comuna de París, ya porque simplemente la gente, que el día anterior se desbordaba por el espacio público para rediseñar la vida en común con los demás, se repliega al espacio cotidiano. Las asambleas vivas que eran un hervidero de creatividad colectiva, se enfrían, quedando sólo los dirigentes y activistas[48]. No es el efecto de alguna «traición», como suelen especular los teóricos del conspiracionismo social que, como siempre, arrebatan el protagonismo a la sociedad activa para entregarlo a la virtud del «líder excepcional» o del político malvado. Son las reglas de la acción colectiva; es la dinámica social de los flujos y reflujos de las luchas colectivas. En ocasiones, la gente considera que lo importante ya se logró y ahora deja el cumplimiento de lo alcanzado a representantes directos suyos, en quienes confía y a los cuales impone ciertas cláusulas de

acatamiento, para que den continuidad a lo obtenido. En otros casos, consideran que, por ahora, no se puede avanzar más, y creen que hay que dejar y defender lo conquistado hasta ahí, para retomar otros avances con nuevas fuerzas en otro momento. O simplemente, ante la magnitud de los esfuerzas que se requieren para seguir avanzando en transformaciones, optan por detenerse y replegarse al funcionamiento de las viejas reglas e instituciones conocidas.

Al comentar el devenir de la revolución española de 1854, Marx anota:

> […] una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que, justamente cuando el pueblo parece a punto de realizar un gran avance e inaugurar una nueva era, se deja llevar por las ilusiones del pasado y entrega todo el poder y toda la influencia, que tan caro le ha costado, a unos hombres que representan o se supone que representan el movimiento popular de una época fenecida[49].

Sobre este repliegue social inevitable que marca el punto de inflexión de cualquier revolución, el mundo de los dirigentes políticos, más revolucionarios o más conservadores, podrá asumir relevancia a la hora de consolidar, devaluar o fortalecer los logros en derechos y reorganización de la riqueza material alcanzada por la plebe en acción o, en palabras de Gramsci, del momento de «catarsis» social [50].

Las efervescencias revolucionarias son de corta duración, crean un nuevo espacio de universales democratizados por la propia acción colectiva en marcha, y su destino puede asumir tres direcciones: que esos comunes universales adopten la forma de común estatal, esto es, de bienes, de recursos públicos bajo algún régimen de propiedad jurídica estatal que centraliza su gestión; la contraparte de ello, la disolución de la comunidad general que la produjo, pues ella es la antítesis del Estado y este no puede permitir la dualidad continua de otro organizador de lo común de la sociedad, ya que perdería su razón de existencia en tanto monopolio de monopolios; la destrucción violenta, a manos del viejo Estado, de esa comunidad general soberana y de los universales producidos, que fue el destino de la Comuna de París de 1781. Finalmente, un largo proceso de estatalidad en dilución. En todos los casos, lo común universal

inevitablemente se mira en el Estado ya sea para cambiarlo (distintas formas de Estado y gubernamentalidad), o bien para comenzar a disolverlo en un largo transcurso histórico. «El alma política de una revolución –anota Marx en 1844– consiste, por el contrario, en la tendencia de las clases carentes de influencia política a superar su aislamiento con respecto al Estado y al poder. Su punto de vista es el del Estado, el de un todo abstracto»[51].

Y la razón de esta atracción antagonista entre comunidad general emergente de las revoluciones y Estado que hace que, al tiempo de repelerse, ninguno pueda dejar de mirarse en el otro radica en que el Estado es la continua centralización, monopolización de los comunes y universales que surgen de la sociedad. De cierta manera lo público-estatal no es más que la forma jurídica que reviste lo común expropiado por el Estado.

A su vez, los comunes generales, producidos por la sociedad bajo la forma de algún tipo de comunidad frente o al margen del Estado, para consolidarse ante otros sectores sociales que no han participado, para irradiarse a otras actividades paralelas de la vida social, para defenderse de los ataques o para persistir legítimamente en el tiempo, requieren de la activación de lo que Marx llama la «fuerza social» estatal, de los otros universales ya monopolizados como poder de Estado. La comunidad general emergente en la acción colectiva, sin apegarse al Estado, apropiándose o apoyándose de los comunes anteriormente centralizados por él, corre el riesgo de desplomarse, de dilapidar gigantescos esfuerzos sociales en un resultado que no traerá ningún beneficio a la multitud movilizada, desincentivando a futuro nuevas luchas por comunes. Los estallidos sociales sin ser Estado, sino su negación, necesitan asumir también sus funciones en contraposición al Estado dominante. Pero, si se acerca demasiado, corre el riesgo de disolverse como comunidad general y sus comunes ser centralizados por el viejo Estado, o, en el mejor de los casos, un nuevo Estado que monopolizará la gestión de esos comunes.

Cuando la fuerza de la lucha social en la producción de nuevos comunes ha llegado a un tope, o ha agotado su impulso inicial o cree que ha alcanzado ya su objetivo, aceptará modos de

centralización estatal con representantes suyos en la monopolización de los comunes. Habrá una modificación de la naturaleza de clase del bloque que conduce el Estado y una escisión entre comunidad y comunes. La comunidad general sublevada retrocede, o se diluye, pero los comunes universales se vuelven derechos, bienes públicos en el Estado con duración histórica legalizada. Pero cuando la fuerza interior de las clases subalternas, por el curso de los hechos, se propone crear nuevos universales desde la o las comunidades expansivas, renovando los mecanismos de control de la gestión de los comunes pasados, Estado, comunidad general y comunes generales entrarán en un espacio de oleadas y contraoleadas, de fusiones y escisiones, de complementariedad y antagonismos renovados que, con el tiempo, pudieran llevar a la disolución del Estado. Esta es la realidad paradojal de las pocas experiencias, truncas hasta hoy, de los primeros pasos de extinción del Estado, y que han sido resumidas por las igualmente paradójicas definiciones, que nos ha dejado Marx al hablar de un «régimen comunal» que sustituiría Estado mediante la «reabsorción del poder estatal por las propias masas populares»[52].

En términos estatales, los procesos revolucionarios atraviesan tres momentos internos: el creativo, el administrativo y el de ocaso de su composición social.

El momento creativo es el instante específicamente revolucionario de semanas, meses, excepcionalmente algunos años, aunque no de manera continua sino por oleadas, en que las masas populares se sienten impulsadas a sobreponer nuevas modalidades de entender, objetivar y gestionar directamente la vida en común de la sociedad. Es la mayoría de la sociedad en estado de fusión expansiva, creativa, que con la lucha metamorfosea la propia estructura de clases, siempre tiene la potencia de engendrar flujos, tendencias prácticas, de una nueva «comunidad política» real y una nueva «comunidad económica» emancipativa. El grado de radicalidad y expansión de esas tendencias definirá las cualidades de la segunda fase. Con todo, este momento ígneo de la acción colectiva, por derrota militar o repliegue voluntario, termina pronto.

El segundo momento es cuando la energía ígnea de la acción

colectiva se enfría. A la realidad como continuo invento colectivo diario, le sigue la realidad como rutina, como regularidad previsible en la que hay que volver a equilibrar todas las actividades indispensables de la vida: trabajar para obtener el sustento, trabajar para cuidar a la familia, para cocinar o lavar, educar y educarse, distraerse, compartir con los cercanos y, claro, también, en medio de todo ello, disponer de un tiempo limitado para organizarse y seguir el curso de los logros de las batallas pasadas. Es el tiempo de la administración de los logros, los acuerdos, las conquistas y limitaciones del momento revolucionario. Probablemente los asuntos más generales, universales transformados en el momento protagónico de la sociedad, quedarán en manos de representantes que rendirán cuentas de sus actos en asambleas[53], concurridas y activas en el inicio, esmirriadas y pasivas, con el tiempo. Es normal. Es la forma flujo ascendente-descendente de toda acción colectiva. En los temas más inmediatos y locales que sirvieron de plataforma impulsora del momento efervescente (sindicato, comunidad, gremio, asociación vecinal, organización funcional, asociatividad territorial, redes de comunicación, etc.), será más fácil mantener niveles de participación y control colectivo de los temas afectados en el momento explosivo de la acción colectiva; pero claro, ahora ya en medio de otros temas mundanos e igualmente importantes para el diario vivir regular de las personas.

La vida colectiva ha cambiado significativamente en ciertos temas (reorganización del poder social, modificaciones de determinadas relaciones de propiedad, expropiación de determinados recursos privados para uso colectivo, brotes de acceso a la riqueza a partir del valor de uso de la misma, por encima del valor de cambio, subvenciones, ampliación de bienes comunes, ampliación de derechos, vetos a específicas arbitrariedades y abusos patronales, modificación de narrativas públicas legítimas, nuevos horizontes predictivos de lo común, etc.). Pero también la vida colectiva mantiene antiguas rutinas en otros muchos temas (relaciones de propiedad de otros medios de producción, régimen mercantil de intercambio de gran parte de la riqueza, y del comercio exterior, legislación que reglamenta las conquistas, instituciones y

funcionarios que toman en sus manos, por propia decisión de los mandantes, la administración de los temas comunes acordados, sentidos comunes sobre las jerarquías en ámbitos no afectados por la irrupción revolucionaria, tal vez en la familia, tal vez en la escuela, tal vez en el control de la coerción social, etc.). Engels recuerda como ejemplo, durante la Comuna, el «santo temor» de los comuneros insurrectos de tomar el Banco de Francia en plena revolución, lo que hubiera permitido una descomunal presión económica contra la burguesía francesa para negociar la paz[54].

Es la hibridez objetiva e insuperable de toda acción revolucionaria en la historia. Aunque toda revolución siempre inaugura el calendario histórico a partir de un año «cero» que se inicia con ella, los cuerpos, los hábitos, las estructuras mentales arrastran sedimentos prácticos de la historia pasada que perviven a los grandes cataclismos revolucionarios que los afectan. Marx habla de los «escrúpulos de conciencia» que sujetan las acciones más audaces de la sociedad sublevada[55]; en otros casos, de los «ilusos prejuicios» que unen a sectores populares pasivos a la autoridad del viejo régimen[56]. Del resultado emergerá un sujeto colectivo tensionado entre esta lucha de lo nuevo produciendo y lo viejo producido, que sólo se dirimirá en el tiempo venidero; con la ventaja del segundo (lo «producido» antes), resultante de que lo primero (lo «producente» de lo nuevo) con el tiempo siempre se objetiva como producido.

Bajo estas circunstancias de oleadas de auto-organización económica local de colectivos de trabajadores empeñados en crear, en ciertos centros de trabajo, nuevas relaciones de producción despojadas del despotismo patronal; de intercambio de bienes y servicios entre empresas o entre asociaciones que buscan desplazar la forma valor-mercantil del intercambio, e incluso, que buscan oxigenar las estructuras gubernamentales con mecanismos de revocabilidad de las autoridades por representantes provenientes de las bases populares, estaremos ante lo que Marx llamó el «ambiental racional» mediante el cual esa lucha de clases puede recorrer sus diferentes fases. Las luchas desplegadas por Lenin al final de su vida, para ampliar el llamado control obrero y campesino de la

producción, su apoyo decidido a las cooperativas y la emulación, pueden ser vistos como un esfuerzo por la creación de este ambiente de transición[57].

El momento de la gestión de la revolución, ya no es la revolución en marcha, es su resultado: nuevos derechos, redistribución de recursos y propiedad, reorganización del poder social, instituciones nuevas y viejas, creencias nuevas y antiguas. Son la cristalización parcial de los fuegos ígneos de la masa popular en estado de fusión colectiva. No son aún su cristalización definitiva porque, aunque de manera fragmentada, ciertas fuerzas en pugna aún están vivas con sus los fuegos creativos logrados en el momento efervescente. Puede ser en determinados centros de trabajo, en determinadas unidades territoriales más activas a través de sus asambleas, o en el control de tal o cual representante nombrado para la gestión de los logros, etcétera.

En cualquier caso, esta lucha entre la fluidez y cosificación de la acción colectiva se desenvuelve en momentos de enfriamiento del fervor colectivo protagónico. Por ello, es ya fragmentada, lo que inevitablemente dará paso a una mayor relevancia e iniciativa al cuerpo de representantes elegidos y resultantes del fragor de la lucha anterior. Ellos están en condiciones y tienen la necesidad, frente a las fuerzas de la reacción del viejo régimen que nunca desaparecen del todo, de asumir una mayor iniciativa para tomar decisiones en defensa de los logros, en la continuidad regular de los mismos, es decir, en la administración del resultado de la correlación de fuerzas sociales resultantes de la revolución. Esto es, de su institucionalización o «cristalización» definitiva para un largo periodo.

Por decisión de los sublevados o por inacción de ellos, las facultades de poder decisional de Estado tenderán a concentrarse en el cuerpo de representantes. Y a medida que pase el tiempo y la propia dinámica activa de las estructuras colectivas territoriales y moleculares entren en una rutina auto centrada, la representación general comenzará a conformarse como una nueva elite que tenderá a monopolizar el poder político. «Después de cada revolución», anota Marx, resultará la «transferencia de la dirección del aparato estatal de un grupo a otro de las clases dominantes»[58].

Claramente, estamos en una etapa en la que las iniciativas universales tienden a concentrarse en los representantes. Pero sólo aquellas iniciativas administrativas derivadas de los efectos de la nueva correlación de fuerzas sociales que actúa como un «humor social», como un marco general de tolerancias y disponibilidades de sentido común. En tanto que la iniciativa de profundización de las transformaciones sociales nuevamente estará contenida como potencialidad en las colectividades moleculares de la sociedad laboriosa. Las primeras (el gobierno centralizado) no pueden inventar ni sustituir a las segundas (la autoorganización), pues la emancipación es un acto colectivo de autogestión y comunitarizacion expansiva de la economía y la política por parte de los propios trabajadores. No hay socialismo desde el Estado. O es protagonismo social o no lo es. Pero el segundo no puede consolidarse y expandirse sin un ambiente favorable «racional y humano» de parte de la nueva forma de gobierno que contribuya exprofesamente a esa intencionalidad, incentivando, o esperando, nuevas oleadas de acción colectiva, tanto internas como en otros países, que puedan romper los límites alcanzados por la primera oleada revolucionaria. Y así sucesivamente.

De no darse una un sistema gubernamental facilitador de esas iniciativas de autogobierno económico, ellas podrán quedar aisladas, extinguiéndose con el tiempo, como en la Revolución rusa después de la colectivización forzosa de 1927. En todos los casos, con el tiempo quedarán sólo los efectos administrativos del momento efervescente bajo la forma de derechos y reconocimientos monopolizados por una nueva elite burocrática de Estado, de origen plebeyo, popular o revolucionario, pero elite burocratizada, que gestionará esos derechos de manera arbitraria en función de su autopreservación como elite estatal. El «burocratismo» de las revoluciones no es una «degeneración». Es su estatización. Y siempre es el curso más probable, únicamente superable por el acompañamiento de otras revoluciones que le den un carácter mundial.

El tercer momento es del desplazamiento social del acontecimiento revolucionario. Ya sea porque en las décadas siguientes sucederán

procesos restaurativos que reconstruyan parcialmente a las viejas elites dominantes, o ya sea porque los efectos de los cambios revolucionarios han trasformado la estructura de clases sociales dando lugar a una nueva realidad social distinta a la que dio nacimiento a la revolución décadas atrás, las nuevas contradicciones y aflicciones colectivas, las estructuras de movilización y de enunciación política son diferentes y, en lo fundamental, ya no están comprendidas por los marcos interpretativos, las fuerzas colectivas y los líderes de la vieja época heroica.

En ambos casos, la sociedad ha cambiado por obra de la revolución, aunque ahora sus viejas consignas resulten anacrónicas para entenderla y transformarla. Ello corresponderá a nuevos sujetos colectivos, a nuevos entendimientos y formas de acción colectiva venideras. Las revoluciones sociales venideras, señala Marx, «no pueden sacar su poesía del pasado, sino del porvenir»[59].

Visto en conjunto, la historia de las sociedades está jaloneada por micro instantes de estas revoluciones, revueltas y sublevaciones. Y cada revolución siempre lleva el sello simultáneo de fracaso/victoria. Fracaso, porque, hasta hoy, ninguna revolución en ningún lugar del mundo pudo completar la promesa, desesperada en sus momentos más explosivos, de la «comunidad política» real, de la democratización absoluta, e irreversible, del poder político y económico. Pero, a la vez, victoria, porque, debido a esas luchas, la población laboriosa avanzó en derechos, en bienestar, en reconocimiento, en logros de justicia e igualdad.

Y en esta cualidad bicéfala y paradójica de las luchas sociales la historia avanza.

Visto todo ello en conjunto, vemos que la lucha en y por el poder del Estado es parte de la propia constitución histórica de las clases trabajadoras como sujetos autónomos dispuestos a liderar al resto de la sociedad, a la «nación». Ser clase universal es disputar necesariamente el monopolio de los universales del Estado. Para las clases populares la disputa por el poder de Estado no es un tema a elegir, pues ellas saben que ahí están también las huellas institucionalizadas de sus luchas pasadas y, sobre todo, ahí están centralizados los recursos y bienes comunes construidos con su

esfuerzo, su trabajo y sus impuestos a lo largo de décadas. Sólo comunidades rurales autónomas, centenariamente marginadas de los bienes públicos, o fracciones intelectuales que tienen las condiciones de vida aseguradas, pueden distanciarse de esa necesidad de reasunción de lo público como bien colectivo.

Pero esta lucha popular por el poder de lo universal, esto es, de imaginar y organizar la vida en común, tiene una composición paradojal. En la medida en que se produce como protagonismo colectivo radicalmente democratizador de decisiones y recursos, no sólo rompe los viejos aparatos del Estado que monopolizaron lo común, sino que comienza a diluirlos como monopolios para instituirlos como socialidad expansiva actuante. Es la «reasunción del poder estatal por la sociedad como su propia fuerza viva». El poder estatal no desaparece, pues es necesario «emplear los medios generales de coacción en la lucha»[60] contra las clases privilegiadas, internas y externas, que buscarán por todos lados recuperar el poder político perdido. Es un hecho de obligatoria defensa de la democratización política alcanzada. Lo que «desaparece» son los aparatos de Estado, que, al monopolizar el ejercicio de ese poder y esos recursos, lo hacen como poder capitalista.

Pero el nuevo poder del Estado debe encargarse de determinadas funciones de Estado, unas «pocas funciones de gobierno», dice Marx, que estarán bajo «control verdadero» de las comunidades[61]. Sin embargo, si la sociedad por algún motivo declina de su participación protagónica y las relaciones económicas que sostienen los monopolios políticos perduran y se refuerzan, esas «pocas funciones» habrán de devenir muchas y, lo peor, nuevamente monopolizadas por nuevas elites, que, aunque emergentes desde lo popular, expresarán las dificultades colectivas en la superación de los antagonismos de clases económicas y, con ello, la renovación de las viejas clases sociales del capitalismo en el propio Estado. En esta delgada línea se dirimirá finalmente si el poder del Estado se diluye como un modo de «dominación de clase» o sólo da lugar a una ampliación, vía reclutamiento de los representantes de las clases trabajadoras, de las clases privilegiadas del viejo capitalismo.

Hasta hoy, ninguna experiencia histórica de emancipación ha podido rebasar este límite, temporal, de la reproducción ampliada de la dominación. Pero las condiciones materiales de posibilidad de la propia historia social están abiertas a experiencias que puedan superar esas limitaciones, logrando que las intermitentes tendencias de la acción colectiva emancipativa logren universalizarse y estabilizarse.

---

[1] Marx y Engels, *Manifiesto comunista,* cit., pp. 91 y 49, respectivamente.

[2] *MEOF,* cit., vol. 17, p. 482.

[3] Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* en *Obras escogidas,* cit., vol. I, p. 231. En 1871 escribe: «La República de Febrero ostenta los colores de la "República social", probando así desde su estreno que el verdadero significado del poder estatal está revelado, que su pretensión de ser la fuerza armada del bien público, la encarnación de los intereses generales de la sociedad levantándose por encima de los intereses privados en conflicto y manteniéndolos en sus propias esferas, han quedado al desnudo, que su secreto como instrumento de despotismo clasista ha sido descubierto…»; Marx, «Segundo borrador de *La guerra civil en Francia*», en *La guerra civil en Francia,* cit., p. 274.

[4] Marx, *El Capital,* cit., t. 1, p. 739.

[5] «A fin de convertir la producción social en un sistema armónico y vasto de trabajo cooperativo, son indispensables cambios sociales generales, cambios de las condiciones generales de la sociedad, que sólo pueden lograrse mediante el paso de las fuerzas organizadas de la sociedad, es decir, del poder político, de manos de los capitalistas y propietarios de tierras a manos de los productores mismos»; Marx, «Instrucciones sobre diversos problemas a los delegados del Concejo Central Provisional», en *Obras escogidas,* cit., vol. II, p. 82.

[6] *Ibid.,* p. 81.

[7] «Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas»; Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», cit., p. 497.

[8] Evgeni Pashukanis, *Teoría general del derecho y el marxismo,* México, Grijalbo, 1976, p. 142.

[9] Marx, *Grundrisse,* cit., t. I., p. 84.

[10] Marx, *La ideología alemana,* cit., p. 28.

[11] «Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida real como individuo y dotado de una generalidad irreal»; Marx, *Sobre la cuestión judía,* en *MEOF,* cit., vol. I, p. 470.

[12] *Ibid.,* p. 470.

[13] Marx y Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 28.

[14] Marx, «Borrador de un artículo sobre el libro de Friederich List *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*», en Marx, *Comunidad, nacionalismo y capital,* cit., p. 200.

[15] Marx, carta a Bolte, 23 de noviembre de 1871, en *Collected Works,* cit., vol. 44, p. 258.

[16] Marx resume así esta trama social: «I. *Primer periodo*. Del 24 de febrero al 4 de mayo de 1848. Periodo de febrero. Prólogo. Farsa de confraternización general.

II. *Segundo periodo*. Periodo de constitución de la república y de la Asamblea Nacional Constituyente.

1. Del 4 de mayo al 25 de junio de 1848. Lucha de todas las clases contra el proletariado. Derrota del proletariado en las jornadas de junio.

2. Del 25 de junio al 10 de diciembre de 1848. Dictadura de los republicanos burgueses puros. Se redacta el proyecto de Constitución. Declaración del estado de sitio en París. El 10 de diciembre se elimina la dictadura burguesa con la elección de Bonaparte para presidente.

3. Del 20 de diciembre de 1848 al 28 de mayo de 1849. Lucha de la Constituyente contra Bonaparte y el partido del orden coligado con él. Caída de la Constituyente. Derrota de la burguesía republicana.

III. *Tercer periodo*. Periodo de la república constitucional y de la Asamblea Nacional Legislativa.

1. Del 28 de mayo al 13 de junio de 1849. Lucha de los pequeños burgueses contra la burguesía y contra Bonaparte.

2. Del 13 de junio de 1849 al 31 de mayo de 1850. Dictadura parlamentaria del partido del orden. Corona su dominación con la abolición del sufragio universal, pero pierde el ministerio parlamentario.

3. Del 31 de mayo de 1850 al 2 de diciembre de 1851. Lucha entre la burguesía parlamentaria y Bonaparte.

a) Del 31 de mayo de 1850 al 12 de enero de 1851. El parlamento pierde el alto mando sobre el ejército.

b) Del 12 de enero al 11 de abril de 1851. Sucumbe en sus tentativas por volver a adueñarse del poder administrativo. El partido del orden pierde su mayoría parlamentaria propia. Coalición del partido del orden con los republicanos y la Montaña.

c) Del 11 de abril al 9 de octubre de 1851. Intentos de revisión, de fusión, de prórroga de poderes. El partido del orden se descompone en los elementos que lo integran. Definitiva ruptura del parlamento burgués y de la prensa burguesa con la masa de la burguesía.

d) Del 9 de octubre al 2 de diciembre de 1851. Ruptura franca entre el parlamento y el poder ejecutivo. El parlamento consuma su defunción y sucumbe, abandonado por su propia clase, por el ejército y por las demás clases. Hundimiento del régimen parlamentario y de la dominación burguesa. Triunfo de

Bonaparte. Parodia de restauración imperial»; Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., pp. 484-485.

[17] *Ibid.,* p. 415.

[18] «Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle al frente el jefe de la Sociedad del 1 de Diciembre, un caballero de industria venido de afuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón, y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón»; *ibid.,* p. 489.

[19] «La revolución de marzo no sometió en absoluto al soberano por la gracia de Dios a la soberanía del pueblo. Sólo obligó a la Corona, al Estado absolutista, a llegar a una transacción con la burguesía, a concertar un acuerdo con su antiguo rival.

»La Corona sacrificará a la nobleza en aras de la burguesía; esta sacrificará al pueblo en aras de la Corona. Con esta condición, la monarquía se hará burguesa y la burguesía, monárquica»; Marx, «La burguesía y la contrarrevolución», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la revolución de 1848-1849,* Moscú, Progreso, 1981, p. 204.

[20] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., pp. 480-481.

[21] En un artículo de 1857, Marx ve la analogía entre Luis Bonaparte, en Francia, y el primer ministro del Reino Unido lord Palmerston respecto a la búsqueda de un Poder Ejecutivo fuerte dirigiéndose directamente al pueblo por encima del Parlamento. Véase Marx, «The English election», en *Collected Works,* cit., vol. 15, pp. 226-230.

[22] Sobre la tensa relación en el pensamiento de Marx entre la representación del parlamento y el Poder Ejecutivo en las repúblicas modernas, véase Antoine Artous, *Marx, el Estado y la política,* Barcelona, Sylone, 2015, primera y segunda partes.

[23] «Por tanto, cuando la burguesía excomulga como "socialista" lo que antes ensalzaba como "liberal", confiesa que su propio interés le ordena esquivar el peligro de su Gobierno propio, que para poder imponer la tranquilidad en un país tiene que imponérsela ante todo a su parlamento burgués, que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses sólo pueden seguir explotando a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política; que para salvar a la bolsa, hay que renunciar a la corona y que la espada que había de protegerla tiene que pender al mismo tiempo sobre su propia cabeza como la espada de Damocles»; *ibid.,* p. 447.

[24] «Si el partido parlamentario del orden, con sus gritos pidiendo tranquilidad, se condenaba él mismo, como ya he indicado, a la inacción, si declaraba la dominación política de la burguesía incompatible con la seguridad y existencia de

la burguesía, destruyendo por su propia mano, en la lucha contra las demás clases de la sociedad, todas las condiciones de su propio régimen, del régimen parlamentario, la masa extraparlamentaria de la burguesía, con su servilismo hacia el presidente, con sus insultos hacia el parlamento, con el trato brutal a su propia prensa, empujaba a Bonaparte a oprimir, a destruir a sus oradores y sus escritores, sus políticos y literatos, su tribuna y su prensa»; *ibid.,* p. 476.

[25] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 251.

[26] *MEOF,* cit., vol. 17, p. 464.

[27] Sobre la posición del Estado como «representante colectivo del capital», véase Negri, *La forma Estado,* Madrid, Akal, 2003.

[28] «El cuartel y el vivac, el sable y el mosquetón, el bigote y la guerrera tenían necesariamente que dar en esta ocurrencia, con tanta mayor razón cuanto que de este modo podían esperar también una mejor recompensa por sus altos servicios, mientras que, limitándose a decretar periódicamente el estado de sitio y a salvar transitoriamente a la sociedad por encargo de esta o aquella fracción de la burguesía, se conseguía poco de sólido, fuera de algunos muertos y heridos y de algunas muecas amistosas de burgueses. ¿Por qué el elemento militar no podía jugar por fin de una vez al estado de sitio en su propio interés y para su propio beneficio, sitiando al mismo tiempo las bolsas burguesas?»; Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 427.

[29] Marx, «The elections in England. Tories and Whigs» (1852), en *Collected Work,* cit., vol. 11, pp. 327-332.

[30] «Se afirma que era necesaria la unidad del aparato. ¿De dónde emanaban esas afirmaciones? ¿No provenían acaso del mismo aparato de Rusia, que, como ya lo dije en un número anterior de mi diario, tomamos del zarismo, limitándonos a recubrirlo ligeramente con un barniz soviético?»; Lenin, carta al Congreso, 30 de diciembre de 1922, en *Obras completas,* cit., t. 36, p. 611.

[31] Friedrich, «Del socialismo utópico al socialismo científico», en Marx y Engels, *Obras escogidas,* cit., vol. III, p. 153. En la traducción inglesa se lee: «the ideal personification of the total national capital»; Marx y Engels, *Collected Works,* cit., vol. 24, p. 319.

[32] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., pp. 179-180.

[33] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 443.

[34] Al referirse a la relación entre los ideólogos de la pequeña burguesía y la clase que representan, Marx explica: «Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en modo de vida; que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquellos, prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre los representantes políticos y literarios de una clase y la clase por ellos representada»; Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 434.

[35] «[…] al perder la posibilidad de los puestos ministeriales, la Asamblea

Nacional perdía toda influencia efectiva, si al mismo tiempo no simplificaba la administración del Estado, no reducía todo lo posible el ejército de funcionarios y finalmente no dejaba a la sociedad civil y a la opinión pública crearse sus órganos propios, independientes del poder del gobierno»; *ibid.,* p. 443.

[36] «En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero»; Marx, *El Capital,* cit., vol. I, p. 922.

[37] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., pp. 408, 409, 410, 411.

[38] *Ibid.,* p. 410.

[39] Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* cit., p. 5.

[40] Friedrich Engels, *La guerra campesina en Alemania,* Moscú, Progreso, 1981, pp. 110-111.

[41] «Después de la "ley de bronce del salario" de Lasalle, viene la panacea del profeta. Y se le "prepara el camino" de un modo digno. La lucha de clases existente es sustituida por una frase de periodista, "el problema social", para cuya "solución" se "prepara el camino". La "organización socialista de todo el trabajo" no resulta del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino que "surge" de "la ayuda del Estado", ayuda que el Estado presta a cooperativas de producción "llamadas a la vida" por él y no por los obreros. ¡Esta fantasía de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril es digna de Lasalle!»; Marx, *Crítica del programa de Gotha,* en *Obras escogidas,* cit., vol. III, p. 21.

[42] Carta de Marx a Ferdinand Domela Nieuwenhuis, en *Collectd Works,* cit., vol. 46, p. 66.

[43] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., pp. 83, 165-171.

[44] *Ibid.,* p. 79.

[45] *Ibid.,* pp. 59-60, 62, 65.

[46] Marx, «The revolutionary movement», en *Collected Works,* cit., vol. 8, p. 214.

[47] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 189.

[48] Es lo que constata Lenin, a menos de dos años de la revolución de 1917, en la que «los soviets, que son por su programa órganos de gobierno a través de los trabajadores, actúen en la realidad como órganos de gobierno para los trabajadores, a través de la capa avanzada del proletariado, pero no a través de las masas laboriosas»; Lenin, VIII Congreso del P.C.(b) R., en *Obras completas,* cit., vol. 29, p. 177.

[49] Marx, «Espartero», *New York Daily Tribune,* 19 de agosto de 1854, en *La*

revolución en España, Moscú, Progreso, 1978, p. 83.

[50] Gramsci, *Cuadernos de la cárcel,* cit., vol. II, Cuaderno 10, § 7, p. 506.

[51] Marx, «Glosas críticas al artículo…», en *MEOF,* cit., p. 520.

[52] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 185.

[53] «La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los primeros distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en cualquier momento»; Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 71.

[54] Engels, «Introducción de Federico Engels de 1891», en *Obras escogidas,* cit., vol. II, p. 196.

[55] Marx, carta a Ludwig Kugelmann, 12 de abril de 1871, en *Collected Works,* cit., vol. 44, p. 132.

[56] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 195.

[57] Lenin, *Obras completas,* cit., vol. 36.

[58] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 253.

[59] Marx, *El Dieciocho Brumario…,* cit., p. 410.

[60] Marx, «Resumen del libro de Bakunin…», cit., p. 482.

[61] Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., p. 257.

AKAL
INTER PARES
Inter Pares quiere constituir un espacio para el debate y proponer una ciencia social crítica que reflexione sobre las alternativas a y las consecuencias de un capitalismo depredador cuyo horizonte nos ubica al borde del colapso planetario. Visibilizar las nuevas formas del pensar y romper la colonialidad del saber se convierte en su gran objetivo: un esfuerzo colectivo que facilite el conocimiento del rico acervo intelectual que han generado las mentes preclaras que constituyen lo que José Martí denominó “nuestra América”.
Akal / Inter Pares
Política/Sociología
Historia
Filosofía
Economía
Comunicación
Interdisciplinar